نموذج ترخيص

أنا الطالب: بسام علي عبدالله المومني أمنح الجامعة الأردنية و/أو من تفوضه ترخيصاً غير حصري دون مقابل بنشر و/أو استعمال و/أو استغلال و/أو ترجمة و/أو تصوير و/أو إعادة إنتاج بأي طريقة كانت سواء ورقية و/أو الكترونية أو غير ذلك رسالة الماجستير/الدكتوراه المقدمة من قبلي وعنوانها:

محمود أمين العالم مفكراً وناقداً

وذلك لغايات البحث العلمي و/أو التبادل مع المؤسسات التعليمية والجامعات و/أو لأي غاية أخرى تراها الجامعة الأردنية مناسبة، وأمنح الجامعة الحق بالترخيص للغير بجميع أو بعض ما رخصته لها.

اسم الطالب: بسام علي عبدالله المومني

التوقيع:

التاريخ: ٢٣/٨/٢٠١٥م.

محمود أمين *العالم* مفكراً وناقداً

إعداد

بسام علي عبد الله المومني

المشرف

الأستاذ الدكتور **وليد** عطاري

قدمت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراة في الفلسفة

كلية الدراسات العليا

الجامعة الأردنية



آب، 2015

قرار لجنة المناقشة

نوقشت هذه الرسالة / الأطروحة (محمود أمين *العالم* مفكراً وناقداً) وأجيزت بتاريخ 2015/08/06

أعضاء لجنة المناقشـــــة	التوقيـــــع
الدكتور وليد أحمد عطاري، مشرفاً أستاذ - فلسفة علوم إنسانية	....
الدكتور سلمان فضيل البدور، عضواً أستاذ - فلسفة مقارنة	....
الدكتور محمد الشياب عضواً أستاذ مشارك - فكر عربي معاصر	....
الدكتور عزمي طه السيد أحمد، عضواً أستاذ - فلسفة إسلامية (جامعة آل البيت)	....

تعتمد كلية الدراسات العليا
هذه النسخة من الرسالة
التوقيع ... التاريخ 23/8/2015

الإِهْـدَاءُ

إلى مَن حملتني وهناً على وهن

إلى القلب النابض، إلى السرير الدافىء

إلى مقامك أرفع هذه الكلمات.

إلى من كان سببا في وجودي،

إلى الشموخ والعطاء،

إلى والدي.

شكر وتقدير

أما وقد استقامت هذه الأطروحة الأكاديمية على ما هي عليه الآن، من بعد طول عهد لي معها، ومن بعد مطارحة للأفكار فيها بين مطاوعة ومعاندة، إلى أن بلغتُ من الرجاء فيها مقاما أرجو أن يكون فيه كثير من الرضا وإن لم يبلغ كل الرضا، وآفة العلم النسيان.

فإنه لا يسعني إلا أن أقدم من الشكر أجزله، وأن أسجل من المعروف أنبله، لأستاذي الأستاذ الدكتور وليد عطاري الذي تفضل بالإشراف على هذه الأطروحة الجامعية، وأحاطني بشمول رعايته واهتمامه، طوال فترة إعدادي لها. وقد كانت توجيهاته وملحوظاته وإرشاداته ونصائحه الجليلة، التي أفدتُ منها أيما فائدة دليلَ رجاحة في الرأي، ورشادة في الفكر، فقد كفتني الوقوع في سقطات البحث، وهنات الرأي. فله أكرر شكري على تحمله قراءة كل ما جاء في هذه الدراسة.

إن الشكر يبقى ناقصا إذا لم يرتفع في الاستحقاق والتمام إلى جميع الأساتذة الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة، الذين تفضلوا بقبول مناقشة هذه الأطروحة، على أن تلطفهم بهذا القبول قد زادني تشريفا وثقة وأملا. فلهم جميعا مني أَجَلُّ الشكر والتقدير.

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
قرار لجنة المناقشة	ب
الإهداء	ج
شكر وتقدير	د
فهرس المحتويات	هـ
ملخص	و
المقدمة	1
الفصل الأول: الإطار الفكري والفلسفي عند محمود امين *العالم*	5
تمهيد	6
أولاً:البناء الفكري والتحولات	9
ثانياً: طبيعة المشروع النهضوي العربي في نظر *العالم*	17
ثالثاً: *العالم* والنظرية الماركسية	26
الفصل الثاني: *العالم* والفكر العربي المعاصر	40
اولاً: نقد الفكر العربي المعاصر	41
ثانياً: قضايا فكرية	70
الفصل الثالث: جهود *العالم* الفكرية والفلسفية بين النظرية والتطبيق	93
أولاً: الجهود الفلسفية	94
ثانياً: وظيفة الفلسفة كما ظهرت في كتابات *العالم*	102
ثالثاً: الفلسفة العلمية	103
الفصل الرابع: الجهود الادبية والنقدية عند محمود امين *العالم*	118
أولاً: الجهود الادبية	119
ثانياً: الجهود النقدية والتطبيقية	129
ثالثاً: المحطات النقدية في جهود *العالم* الادبية والنقدية	135
رابعاً: النقد والمنهج النقدي	137
الخاتمة	145
الملخص باللغة الانجليزية	148
قائمة المصادر والمراجع	150

محمود أمين *العالم* مفكراً وناقداً

إعداد
بسام علي عبد الله المومني

المشرف
الأستاذ الدكتور وليد عطاري

ملخص

هدفت الدراسة الحالية والمتمثلة بعنوان (محمود أمين *العالم* : مفكراً وناقداً) إلى سبر تجليات المشروع الفكري والنقدي عند محمود أمين *العالم* ، الذي امتدّ طوال عقود ، والتعرف إلى جهوده الأدبية والنقدية التطبيقية. فقد شكل *العالم* في هذا المضمار علامة لافتة في مسيرة الفكر العربي المعاصر، واصطفت جهوده تلك بموازاة جهود كثيرين من مُجايليه من المفكرين العرب المعاصرين الذين حاولوا تدشين مشاريع فكرية عديدة ذات أصول مرجعية وفلسفية مختلفة، لكنها تلتقي جميعا عند خاصيتين الأولى: النزعة النقدية الواضحة في الفكر العربي، ثم محاولة معالجة إشكاليات هذا الفكر.

لقد مثل *العالم* من هذه الوجهة مرحلة هامة من مراحل تطور الفكر العربي المعاصر، ومع كونه برز بوصفه مفكرا ماركسيا إلا أنه خاض في حقول معرفية وأدبية ونقدية تعد تجليات للأزمة البنيوية التي يعانيها الفكر العربي المعاصر.

إن هذه الدراسة عكفت على بحث وتحليل معالم المشروع الفكري عند *العالم* ، إذ ظهر للباحث مدى اهتمام هذا المفكر الملتزم بكل ما تنطوي عليه الإشكاليات الخاصة للفكر العربي المعاصر، وخاصة في الحداثة والتعاطي مع تجلياتها وفتوحاتها وانعكاس ذلك على الفكر العربي والثقافة العربية، وأيضا إشكالية الأيديولوجيا السياسية في *العالم* العربي وعلى وجه التحديد مشكلة الدولة العربية التي تعد بنظر الباحث مسؤولة عن جزء كبير من المستوى الذي انحدر إليه الفكر العربي المعاصر، وتأزمه وإشكاليته.

استيقن *العالم* أن الأزمة التي تصيب فكرنا العربي المعاصر ما هي إلا انعكاس للواقع العربي نفسه، فأزمة الفكر العربي تنعكس فيها حقائق التخلف والتمزق والتبعية التي يعانيها واقعنا العربي في مستوياته الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والقومية المختلفة.

وحاولت الدراسة أن تنفذ إلى الأصول المرجعية الفكرية والفلسفية التي حكمت طبيعة المشروع الفكري والنقدي عند *العالم*، وهي بطبيعة الحال أصول ترجع إلى الفلسفة الماركسية التي

وجد *العالم* أنها القَمينَةَ بفهم المشكلات التي يعيشها العرب، وبخاصة مشكلة الثنائية التي حكمت الأطر المرجعية لهذا الفكر منذ عصر النهضة، وصنعت ما يمكن أن نسميه الأزمة التحديثية.

لقد بينت الدراسة أن الجهود الأدبية والنقدية عند *العالم* لا تقل أصالة عن جهوده الفكرية والفلسفية، وظهر أن *العالم* حاول جهده أن يقدم ما يمكن أن نسميه نظرية في النقد والأدب، حيث ركز على الدلالة الاجتماعية للأدب وبحث في طبيعة علاقته بالواقع، وأكد في هذا الخصوص أهمية نظرية الالتزام في الأدب، مستوحياً من خلالها نظرة الماركسية إلى الأدب. فالأديب ينبغي أن يصدر عن فكرة الالتزام بمعناه الشامل الذي يعني الالتزام بقضايا التقدم الإنساني وحركة النضال البشري، فالأدب من هذه الناحية تعبير إنساني في جوهره، والالتزام بموقف اجتماعي معين. وفيما يتعلق بالأدب العربي فإنه ينبغي بالأديب الانخراط في قضايا مجتمعه وأمته لكي يكون أدبه أدبا ملتزما.

المقدمة:

ابتداءاً من النصف الثاني من القرن العشرين، شهد *العالم* العربي أحداثاً وتحولات وإشكاليات عدّة، طالت جميع الحقول الفكرية والسياسية والاجتماعية والثقافية بشكل عام. لكن أبرز هذه الإشكاليات كانت تتحدد بالضبط في جهة الفكر، إذ قُدِّر في هذه الحقبة للمفكرين العرب المعاصرين أن يعاينوا كل الإرهاصات ومسيرة التقدم والتقهقر والانتكاس، التي بدأت تظهر على كافة المستويات، وانعكست بدورها على طبيعة وتجليات الخطاب الفكري العربي المعاصر، ومن ثم على المسارات الخاصة بالمشروع النهضوي العربي.

وإذا صحّ القول: إن خصائص الفكر هي خصائص المرحلة التي أُنتِجَ فيها هذا الفكر، فإن مثل هذا القول يصدق على الفكر العربي المعاصر، فقد مرّ العرب بما يمكن أن يسمّى بالأزمة المزمنة سياسيا واجتماعيا وعسكريا واقتصاديا، ما انعكس بدوره على الفكر العربي المعاصر، الذي أصابه قدر غير هين من نتائج هذه الأزمة. ولما كان الفكر يعد عملية ذهنية لإنتاج المعرفة مرتبطة بالواقع المعيش في تجلياته المختلفة، فإنه من هذه الزاوية يظهر هذا الترابط بين الفكر والواقع، على أساس أن الفكر هو نتاج الخبرة والتجربة والمعايشة الحيّة المستخلصة من الواقع، وعليه فإنه لا يمكن تصور وجود فكر مستقل وسابق على الواقع.

لقد برز في الأثناء في الوضعيات المجددة التي أخذ يحتلها الفكر العربي المعاصر، العديد من المفكرين العرب المعاصرين الذين قدّموا دراسات كثيرة متنوعة متعارضة أحيانا، ومتوافقة أحيانا، لكن ما يجمعها أنها كانت بالرغم من اختلاف مرجعياتها التأصيلية الفكرية (الفكر الليبرالي، الفكر القومي، الفكر الديني، الفكر الماركسي)، إلا أن ثمة مرجعية واحدة ناظمة للأطر المعرفية والأيديولوجية التي يصدر عنها أصحاب هذا الفكر المتنوع، ألا وهي مرجعية الأزمة البنيوية المعرفية، التي تسكن في باطن كل هذه التجليات أو المرجعيات السابقة .

على أن هناك من كان دائما يعزو أزمة الفكر العربي المعاصر، إلى الأيديولوجيا السياسية، وبالتحديد في مشكلة الدولة العربية، التي أصبحت بطبيعتها المتسلطة الفوقية وهشاشة مشروعاتها الفكرية والاجتماعية والتنموية هي المسؤولة عن مستوى الفكر العربي وتأزمه وإشكاليته.

وقدّم العديد من المفكرين العرب المعاصرين جهودا كبيرة اتسم بعضها بطابعين أولهما: طابع المشاريع الفكرية الكبرى، وثانيهما: ظهور النزعة النقدية الواضحة في كتابات ودراسات هؤلاء. وكان محمود أمين *العالم* قد جمع في مشروعه الفكري الذي امتد لسنوات طويلة، مزاوجا خلالها بين الفكر والممارسة الواقعية، جمع بين الطابعين السابقين، فهو صاحب مشروع فكري نقدي كبير في آثاره، ولا يزال يثير الكثير من الجدل والردود والنقاش. وهذه الدراسة الأكاديمية

بحث في طبيعة ومكونات ومنطلقات المشروع الفكري الخاص *بالعالم*، وبيان موقعه من بين المشاريع الفكرية العربية الأخرى المتزامن معها، من لدن مفكرين عرب معاصرين، عاشوا في فكرهم وخطابهم نفس الإشكاليات وذات الأزمة المستحكمة بالواقع العربي.

شكل المفكر العربي محمود أمين *العالم* حالة فكرية مركبة إلى حد ما، لذلك يرى الباحث أن الدراسة التي تنظر إلى فكره ينبغي أن تلتف إلى هذه الحالة التي حددت الفكر والفلسفة والأدب والنقد والنضال السياسي في حياته، انطلاقا من مرجعية فكرية فلسفية واضحة لديه، تتمثل في الاشتراكية والنظرية العلمية المادية الماركسية الملتزمة في إطار حركة التحرر الوطني والقومي والإنساني.

وفي هذا الخصوص ينبغي الأخذ بعين الاعتبار عند تحديد طبيعة الإشكالية العامة في هذه الدراسة الإشارة إلى التطور الفكري والفلسفي عنده، فقد تأثر في المرحلة الأولى بالتصورات المثالية الميتافيزيقية للفكر، ثم ما لبث أن انتقل في المرحلة الثانية إلى التصور المادي الماركسي للفكر على صعيد كل من: الدولة والمجتمع والفلسفة والثقافة والنضال التحرري ضد الاستعمار والاحتلال والتبعية، والاستغلال.

عاش *العالم* مشروعه الفكري النقدي، بروح المفكر الماركسي، الذي يؤمن أن كلا من الماركسية والعلم يمكن لهما أن يُنقذا الواقع العربي من إخفاقاته، لكن بوصفه مفكرا ممارسا للفعل المباشر، آمن أن السياسة تلعب دورا كبيرا في التغيير.

إن *العالم* كان يرى أن أزمة فكرنا العربي المعاصر هي انعكاس لأزمة واقعنا العربي المعاصر نفسه، وفي الفكر نفسه أزمة نوعية خاصة، ألا وهي عجزه في أن يخلص الواقع المأزوم من أزمته. إن أزمة الفكر العربي بنظر *العالم* هي أزمة تنعكس فيها حقائق التخلف والتمزق والهزيمة التي يعانيها واقعنا العربي في مستوياته الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والقومية المختلفة.

نظر *العالم* إلى بعض وجوه جذور أزمة الفكر العربي الحديث والمعاصر، فوجدها تعود إلى فكرة الثنائية التي حكمت إطاره النظري منذ عصر النهضة أو ما يسمى بصدمة الوعي بالحداثة، معتبرا هذا اللقاء ما بين الأنا العربية الإسلامية والآخر الأوروبي، لم يكن بداية التحديث في فكرنا وواقعنا العربي، وإنما بالحري كان أساسا بداية أزمته التحديثية، وبدءاً من ذلك التاريخ أخذت تسود في الفكر العربي ثنائية تأطرت في العلاقة الملتبسة بين الأنا المتخلفة والآخر المتقدم.

ربط *العالم* الفلسفة بالعلم والثقافة والأدب والمجتمع، والتحرر والتقدم، كاستراتيجية نظرية وعملية تميز مشروعه النهضوي، بوصف النهضة والتقدم يستدعيان مثل هذا الربط المنهجي بين هذه الحقول المتداخلة نظرا وعملا. وبالتالي فإن *العالم* لا يفصل الإطار النظري عن الإطار العملي، فهو جمع بين الفكر والواقع، لذا فهو يختط مسارين متكاملين في مشروعه الفلسفي

الخاص بالواقع العربي، الأول: مسار النقد لكل من الفكر العربي المعاصر والواقع، والثاني: مسار البناء وترجمة الرؤية الخاصة به التي تشمل الحقول المعرفية والعلمية والفلسفية والسياسية والاجتماعية.

لذا حاول منطلِقاً من المسارين السابقين، التركيز على ثلاثة أبعاد رئيسة توازن بين الفكر والعمل وفقا لمرجعيات محددة:

أولا: إبراز الواقع معتمداً في تحليله النظري العملي المتمثل في الفلسفة الماركسية.

ثانيا: التراث كإشكالية معاصرة في الفكر العربي وعلاقته مع الحداثة حيث تبرز لديه تساؤلات نقدية حول التراث، وفائدته ومدى إمكانية توظيفه أو تجاوزه.

ثالثا: الفكر العالمي ، وطبيعة الطابع الكوني للفكر ووظيفته الإنسانية.

لقد اقتضت طبيعة الدراسة أن تكون في مقدمة وأربعة فصول وخاتمة، جاء الفصل الأول بعنوان: الإطار الفكري والفلسفي عند محمود أمين *العالم*، حيث تناول الباحث ، البناء الفكري وتحولاته، وطبيعة المشروع النهضوي العربي من وجهة نظره، بالإضافة إلى إمكانية نهضة عربية ثالثة معاصرة، كما تناول النظرية الماركسية ورؤيتها النسقية الأيديولوجية بالإضافة إلى رؤيتها المنهجية العقلانية.

أما الفصل الثاني، فانعقد بعنوان: *العالم* والفكر العربي المعاصر، حيث بين الباحث في هذا الفصل وجهة نظر *العالم* في الفكر العربي ونقده له موضحا المفاهيم الثنائية التي تناولها المفكرون السابقون له والمعاصرون، مثل ثنائية الأصالة والمعاصرة، والأنا والآخر، والداخل والخارج، والتراث والتجديد، وغيرها من الثنائيات. مناقشا التيارات الفكرية المعاصرة وموضحا مدى اختلافه واتفاقه معها. كما ناقش الباحث في هذا الفصل القضايا الفكرية التي تناولها *العالم* من قبيل الحرية والتحرر، والثقافة والديمقراطية بالإضافة إلى الأيديولوجيا والعولمة والحداثة.

أما الفصل الثالث الموسوم بـ: جهود *العالم* الفكرية والفلسفية بين النظرية والتطبيق، فقد تناول الباحث الجهود الفلسفية عند *العالم* ووظيفة الفلسفة كما ظهرت في كتاباته ومؤلفاته، كما وضّح أهمية الفلسفة العلمية من وجهة نظر *العالم* بوصفها ذات طابع منهجي ونقدي.

أما الفصل الرابع فقد جاء بعنوان: الجهود الأدبية والنقدية عند محمود أمين *العالم*، حيث أشار الباحث في هذا الفصل إلى الدلالة الاجتماعية للأدب ووظيفته ومفهوم الالتزام في الأدب، موضحا الجهود النقدية والتطبيقية عند *العالم*، ومستعرضاً المحطات النقدية ومنهجه النقدي .

تؤسس الدراسة الإشكالية الخاصة جزءاً مهما من أهميتها بالنظر إلى الأسئلة التي تحاول الإجابة عنها من خلال فصولها، ومن هنا فإن هذه الأهمية يمكن لها أن تنبثق من المبررات التالية:

1- غياب أي دراسة أكاديمية تتناول المشروع الفكري العام لدى *العالم*.

2- محاولة إلقاء الضوء على الخصوصية الفكرية التي مثلها هذا المفكر في الفكر العربي المعاصر من حيث أنه لم يكن مفكرا نظريا فحسب، لكنه كان مهموما بالتطبيق العملي لما اعتقد به من أفكار.

3- الوقوف على فلسفته، وإبراز طابع الجدة والأصالة في هذه الفلسفة.

لقد انطلقت هذه الدراسة من الأفكار الآتية :

تمحورت الفكرة الأولى، حول إبراز الجهود الفلسفية والعلمية التي قام بها *العالم* والأسس النظرية التي حكمت تفكيره العام، آخذا بعين الاعتبار حقيقة التحولات الفكرية التي شهدها معتمدا مؤلفاته ودراساته.

وتمحورت الفكرة الثانية، حول هدف آخر ينظر في خصوصية تجربة *العالم* من حيث الكشف عن الجانب التطبيقي للفكر عنده من خلال تبنيه لأدوات التحليل النظري والفلسفي الماركسي بوصف الماركسية من وجهة نظره النظرية الفلسفية العلمية التي تنقلنا إلى التحرر الحقيقي والتنوير وإنجاز المشروع النهضوي العربي.

وتبرز الدراسة فكرة ثالثة، تتمثل في دراسة الجهود النقدية والأدبية عند *العالم* وبيان مدى إفادته من الفكر الفلسفي الذي يتبناه في رؤيته لوظيفة الأدب والنقد في معركة التحرر القومي والإنساني.

الفصل الأول

الإطار الفكري والفلسفي عند محمود أمين *العالم*

تمهيد:

سيرة محمود أمين *العالم*

ولد محمود أمين *العالم* في (18) فبراير عام (1922) بحارة (الكحكيين) بالدرب الأحمر (حي الأزهر) بالقاهرة، وتوفي في عام (2009). ابتدأ تعليمه في الكتّاب لحفظ القرآن الكريم، وأنهى تعليمه الابتدائي من مدرسة النحّاسين الابتدائية، وحصل على البكلوريا عام (1939) من مدرسة الحِلمية الثانوية، ودخل قسم الفلسفة بجامعة فؤاد الأول - جامعة القاهرة الآن -، وحصل على شهادة الإجازة عام (1946)، ومن ثم حصل على الماجستير في الفلسفة عام (1953)، و كان موضوع رسالته حول فلسفة المصادفة في الفيزياء الحديثة.

كان *العالم* قد جمع بين الدراسة والعمل، فالتحق بديوان وزارة المعارف بين عامي (1939) و (1940)، ثم سكرتيراً لمدرسة الأورمان الابتدائية بين عامي (1940) و(1944)، ثم عمل موظفاً إداريا في كلية الآداب بالجامعة بين عامي (1945 -1946)، ومن ثم أمينا لمكتبة قسم الجغرافيا بين (1946) و(1950)، ثم اختير مترجما ومنظما للمحاضرات في العامين الدراسيين (1950-1951) و(1951 -1952) وبعد ذلك عيّن مدرساً مساعداً بكلية الآداب في الجامعة نفسها بعد حصوله على الماجستير سنة (1953)، ولم يمض عام حتى فُصِلَ من الجامعة سنة (1954) مع مجموعة من الأساتذة من بينهم لويس عوض. وبعد ذلك عمل *العالم* مدرساً خصوصياً للفلسفة واللغة الفرنسية، ثم توجه صوب عالم الصحافة الرحب ليصبح صحفيا عندما التحق أولاً بمجلة "روز اليوسف " سنة (1955 -1956)، التي كان يملكها الروائي المعروف إحسان عبد القدوس.

ثم ما لبث أن عمل مديراً لتحرير "الرسالة الجديدة " (1956 -1958)، وبعد ذلك اعتقل *العالم* عام (1959) مع مجموعة كبيرة من الناشطين والمثقفين الشيوعيين المصريين ومكث في السجن حتى عام (1964)، ليعمل بعد خروجه محرراً أدبياً في مجلة "المصور " (1964-1966)، ثم أصبح رئيساً لمجلس إدارة الكاتب العربي بين عامي (1966 و1967). ثم رئيساً لمجلس إدارة (دار أخبار اليوم) بين (1968) و(1969)، كما عمل مسؤولا عن مؤسسة المسرح والموسيقى

والفنون الشعبية حتى عام (1971) إلى أن اعتقل ثانية لبضعة أشهر قبل أن يفرج عنه ويحال على المعاش.

بعد ذلك سافر إلى انكلترا حيث أمضى عاماً دراسياً في جامعة اكسفورد، ثم سافر إلى فرنسا وعمل في فانسان مساعداً جامعياً. وأثناء وجوده في فرنسا أصدر *العالم* مع مجموعة من المثقفين المصريين مجلة "اليسار العربي " التي كان هدفها توحيد القوى الوطنية الديمقراطية العربية. بعد هذه الغربة عاد *العالم* إلى مصر في بداية الثمانينات فاستأنف نشاطه الأدبي والصحفي وأصدر مجلة (قضايا فكرية) حوالي سنة 1986 في شكل كتاب دوري يختص كل عدد من أعدادها بمحور من المحاور الفكرية والسياسية الكبرى[1].

وحول تكوين *العالم* السياسي، فقد كان للظروف السياسية والاجتماعية التي كانت تعيشها مصر منذ عام (1890)، والمتمثلة في رضوخها تحت نير الاحتلال البريطاني، وآثار هزيمة الثورة العُرابية، وسيطرة الرأسمال الأجنبي، أكبر الأثر على النشاطات الفكرية والوطنية للتيارات والأحزاب، حيث كان هناك حزب الأمة بزعامة احمد لطفي السيد، والحزب الوطني بزعامة مصطفى كامل[2]. وحزب الوفد الذي يُعد امتداداً سياسياً واجتماعياً للحزب الوطني، الذي كان *العالم* قد أصبح آنذاك قريباً منه فكرياً[3]. كذلك حزب الحركة العمالية الفلاحية والذي نضج فيه تيار الفكر الاشتراكي التقدمي، الذي كانت تمثله كتابات شبلي شميل، وفرح أنطون،وسلامه موسى، وغيرهم، فقد تشكل الحزب الاشتراكي المصري عام (1921)، ثم تلاه الحزب الشيوعي

([1])العمراني، فاروق، (1995)، **النقد والأيديولوجيا**: بحث في تأثير الواقعية الاشتراكية في النقد العربي الحديث من خلال أعمال محمد مندور، ومحمود أمين *العالم*، وعبد العظيم أنيس، وحسين مروة، "ط1"، تونس. ص 393-395.

وللتعرف على المزيد عن حياة *العالم* انظر: الحكيم، سليمان(2006)،**اعترافات شيخ الشيوعين العرب،محمود أمين *العالم***، "ط1"القاهرة: مكتبة مدبولي. ص13- 84

-النشار، مصطفى، (2002)، **رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة في القرن العشرين**. "ط1" دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع / القاهرة،ص255 - 267

-محمود أمين *العالم*، (1997)، (بداياتي اتسمت بالتمرد والتساؤل والقلق! **مجلة الطريق**، سنة (56)العدد (2) ص 193-206

حسين، سوزان طه، (2009)، **معك** ، "ط1"، ترجمة: بدر الدين عرودكي، مراجعة: محمود أمين *العالم*، القاهرة: المركز القومي للترجمة.

[2] محمود أمين، (1984)، **توفيق الحكيم مفكرا فنانا** ، "ط1"، القاهرة: دار شهدي للنشر،ص 29..

[3] العمراني، فاروق، **النقد والأيديولوجيا** ، مرجع سابق ، ص395.

المصري (1922) ولطالما احتدمت المعارك الفكرية بين هذه التيارات[1]، والتي كان من أبرز مظاهرها تكوين اللجنة الوطنية للطلبة والعمال عام (1946)، في الجامعة و شارك *العالم* في أحداثها على الرغم من أنه لم يكن بعد ماركسياً وقتها، فقد بدأت مرحلة تحوله إلى الماركسية عند مطلع الخمسينات، عندما ارتبط فكرياً وسياسياً بالحركة الشيوعية المصرية، وساهم مع عطية الشافعي في تحقيق الوحدة بين عدد من التنظيمات الشيوعية المنقسمة، وكوّنا معاً "الحزب الشيوعي الموحد "، وقد قام *العالم* بدور كبير في تحقيق الوحدة الكاملة للحركة الشيوعية المصرية كلها عام (1958)، وترأس أول اجتماع للجنة المركزية الموحدة، كما كان عضواً في اللجنة المركزية وفي المكتب السياسي، ولكن الحزب انقسم على نفسه بعد أشهر[2].

يرى *العالم* أن ثورة يوليو (1952) تمثل أعلى موجة من موجات حركة التحرر الوطني في مصر، ولذا فقد اعتبر أن وقوفه هو وأعضاء الحزب الشيوعي مع كل القوى السياسية ضد عبد الناصر عام (1954)، ودخولهم في معركة معه، كان موقفاً خاطئاً[3]. بعد حين من الوقت ظهر تباين آخر في موقف *العالم* وأعضاء الحزب الشيوعي من ثورة يوليو، فبينما نجد *العالم* يرفض طلب عبد الناصر حل الحزب الشيوعي عام (1958)[4]، فإن الحزب قد حل نفسه بالفعل واندمج في التنظيم الداخلي (طليعة الاشتراكية) للإتحاد الاشتراكي العربي سنة (1964)، وأصبح *العالم* عضواً في أمانة هذا التنظيم، وعضواً باللجنة المركزية للإتحاد الاشتراكي العربي[5].

سبق للعالِم أن قدّم نقداً ذاتياً حول هذه المرحلة الشخصية، بالقول:"أنا شخصياً لي نقد أوجهه لنفسي أولاً ولزملائي من بعدي، حيث قبلنا الاندماج الكامل مع جهاز عبد الناصر سنة (1964)... ومصدر الخطأ الذي اعترف به الآن أننا تصورنا أنه بجهاز الدولة نستطيع أن نُعجّل بالتغيرات الثورية وأننا لو عمقنا وعممنا القوى الديمقراطية في جهاز الدولة لاستطعنا أن نُسرّع بهذه التغيرات. هذا هو الخطأ الكبير الذي وقعنا فيه، وهو نفس الخطأ الذي وقع في تجربة الاتحاد السوفييتي نفسه، إذ كان لا بد من تفتيت جهاز الدولة وتنمية السلطة الشعبية الجديدة جذرياً في

---

(1) *العالم*، محمود أمين، **توفيق الحكيم مفكرا فنانا**، مرجع سابق. ص34

(2) العمراني، **فاروق، النقد والأيديولوجيا**، مرجع سابق. ص395.

(3)الحكيم، سليمان، (2006)، **اعترافات شيخ الشيوعيين محمود أمين *العالم***، "ط1"، القاهرة: مكتبة مدبولي، ص56-57

(4) المرجع السابق، ص42.

(5)العمراني، فاروق، **النقد والأيديولوجيا**، مرجع سابق. ص396.

مقابل ذلك"[1]. يعترف *العالم* بأنه قد طغى عليه وعي زائف جعله يعتقد بأن ثورة يوليو تمثل مرحلة انتقالية للتحول الاشتراكي لمجرد استخدامها بعض العبارات، مثل، "مجتمعنا الاشتراكي" و"أننا نبني الاشتراكية" و "منجزاتنا الاشتراكية" يقول *العالم*: "ولعله كان يطغى عليّ وعي زائف آنذاك بإمكانية التعجيل بالتحول الاجتماعي الثوري وزرع واستنبات مفاهيمه وتصوراته وتحقيق أهدافه بالاستفادة أساساً من السلطة الحاكمة وأجهزة الدولة التي كنت آنذاك على ارتباط حميم بقيادتها الثورية[2].

بيد أن *العالم* لم يستفق من الوعي الزائف خاصته إلّا بعد الانقلاب على الثورة عام (1971) فظهر له بأن الطريق الصحيح لإشاعة المفاهيم والتصورات الثورية، ولتنمية الواقع تنمية ثورية يكون عن طريق تغذية الوعي العلمي الصحيح ومُمارسة روح النقد والعقلانية. يقول: "ولعل السهولة الكبيرة التي تحقق بها الانقلاب الرجعي على ثورة يوليو في (15) مايو (1971)، قد جعلني أستفيق من هذا الوعي الزائف. والحق أنه لا تأكيد لمفاهيم وتصورات ثورية، ولا تنمية لواقع متحرك تنمية ثورية، بغير تغذية الوعي العلمي الصحيح وروح النقد والعقلانية، وبغير تنمية ثورية منظمة فاعلة واعية... "[3].

أولاً البناء الفكري والتحولات:

أ- أصول البناء الفكري:

كان للمناخ الأسري الديني، وحي الدرب الأحمر- اللذين ولد ونشأ وعاش فيهما *العالم* - الأثر الكبير في تفكيره وثقافته. يقول بهذا الخصوص: " لعلنا اكتسبنا لقب (*العالم*)في عائلتنا من اشتغال معظم أفرادها بالدين، فقد كان والدي رجل دين وكذلك أحمد وأخي محمد، وكان مُقدّراً لي أن أكون من رجال الدين أيضاً لولا طبيعتي المتمردة وحبي للفلسفة والتأمل..."[4]. ويقول أيضاً: " كان حي الدرب الأحمر الذي أمضيت فيه الثلاثين عاما الأولى من عمري، هو المناخ الذي تنفست فيه ثقافتي وتشكل فيه وجداني"[5].

لكن التأثر المباشر الذي حصل له في حداثة سنه، قد جاء من أساتذته الأُول، الذين كان لهم دور كبير في بنائه الفكري يقول: "لقد لعب إخواني"محمد شوقي"أمين وأحمد أمين الدور

---

(1) الحكيم، سليمان، **اعترافات شيخ الشيوعيين**، مرجع سابق. ص60.

(2) *العالم*، محمود أمين، (1986)، **الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر**،"ط1"، القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ص9.

(3) المرجع السابق، ص9.

(4) الحكيم، سليمان، **اعترافات شيخ الشيوعيين**، مرجع سابق. ص17.

(5) المرجع السابق، ص8.

الرئيسي في ثقافتي الأولى..كان أخي محمد الذي كان يدرّس بالأزهر في ذلك الوقت... هو أستاذي الأول والذي سمح لي بالإطلاع على ما تحويه مكتبته من كتب وذخائر... ومن مكتبة أخي محمد حصلت على ترجمة فلكس فارس لكتاب (نيتشه) الشهير "هكذا تكلم (زرادشت) الذي أثّر فيّ تأثيراً بالغاً حتى أنني قررت التخصص في دراسة الفلسفة بعد الإنتهاء من قراءته. أما أخي أحمد فكان أيضاً طالباً بالأزهر، ولكنه كان كفيف البصر، وقد سمح لي ذلك بقراءة الكثير من كتب التراث الإسلامي والفقه والحديث والتاريخ، وأنا لا أزال في سن صغيره "[1].

ويلفت النظر إلى جوانب تأثره بـ "نيتشه "، إذ يشير إلى أنه كان ابنا مخلصاً لـه منذ الثانوية، وذلك من خلال أستاذه الفرنسي " دانييل" الذي قدم نيتشه للعالِم. ومن ثم فقد تعرف على ترجمة فلكس فارس لكتاب "هكذا تكلم زرادشت" لـ(نيتشه). يقول *العالم* "وعشت فيه وعشقته عشقا لا حد له كفلسفة وكشعر. التقيت إذن بنيتشه بشكل مبكر، واعتبرت نيتشه شاعراً وفيلسوفاً قد أختلف مع رؤيته الاجتماعية للعالم، التي أراها ميتافيزيقية وأناقشها لكنني كنت أرى فيه نبضاً إنسانياً... وعندما عرفت أن أول كتب عبد الرحمن بدوي كان عن نيتشه، كان ذلك من الدوافع الأساسية لدخولي قسم الفلسفة"[2].

وحول ما إذا كانت معرفته بعبد الرحمن بدوي هي التي أدخلته إلى الوجودية، يبيّن *العالم* بالقول: "كان ذلك في الحقيقة قبل معرفتي بعبد الرحمن بدوي، ففي تلك الفترة كنت مثاليا للغاية، وكنت كالمتصوف، فقد وقع في يدي مبكراً الكتاب العظيم لـ"ماسنينيون" عن الحلّاج ... فجننتُ به، وقد تأثرت بقصيدته الجميلة (اقتلوني يا ثقاتي، إن في قتلي حياتي)... وهكذا استغرقني التصوف - نيتشه - بداية مشروع لتغيير العالَم"[3]. *فالعالم* في تلك الفترة كان مثالياً ومتصوفاً، ولكنه ليس تصوفاً دينياً بل تصوفاً روحانياً، وكان نيتشة بالنسبة له بداية الفلسفة المثالية، بل بداية مشروع لتغيير *العالم* على أساس روحاني وباطني ووجداني[4]. يُوضّح *العالم* بأنه كان يعيش في نقطة التقاء وتقاطع مناهج مختلفة، يقول : "كنت موزعا في الحقيقة بين تكاملية يوسف مراد، ووجودية عبد الرحمن بدوي، وشراسة عبد الرحمن بدوي هي التي كانت تخيفني منه، لا تعطيني

---

[1] المرجع السابق، ص15.

[2]رشيد ، أمينة ، وفريدة النقاش وحلمي سالم، (1992)، هكذا تحدث محمود أمين *العالم*: خرجتُ من نيتشيه إلى ماركس لتغيير الواقع، **أدب ونقد**، السنة التاسعة، أكتوبر، ع:86. ص12.

[3] المرجع السابق، ص11.

[4] الحكيم، سليمان، **اعترافات**، مرجع سابق. ص23.

الشجاعة، لأن أسير في الطريق معه دون تردد، وبخاصة في هذه المرحلة عام (1946) ومصر تغلي بالثورة"[1].

ومن الذين تركوا أثراً كذلك في *العالم*، طه حسين، حيث يُصوّر *العالم* لقاء له مع طه حسين والأثر العميق الذي تركه هذا اللقاء في نفسه. وخاصة كلام طه حسين "إنكم تتحدثون كثيراً عن الثورة وتكتبون عن ضرورة الثورة ولكنكم لا تعرفون ولا تتقنون فن العمل الثوري، وخرجنا من مجلس عميد الأدب في شبه ذهول، لا تملأ نفوسنا آراؤه الأدبية وملاحظاته النقدية، بقدر ما تهزنا هذه الكلمات، هذه الدعوة الحاسمة إلى العمل الثوري العلمي المنظم، ولعل هذا اللقاء المبكر مع طه حسين، كان عاملاً من العوامل الحاسمة في تشكيل مجرى حياتي خلال السنوات التي تلت هذا اللقاء... لقد ذهبنا إلى الدكتور طه حسين لنستأنس برأيه في شأن من شؤوننا الأدبية، وخرجنا من مجلسه بتوجيه فكري، ودعوة إلى موقف عملي، ومسلك ثوري"[2]..

في بداية حياته الجامعية تأثر *العالم* بكل من (لويس عوض)- المادي والقريب من الماركسية - و(بعبد الرحمن بدوي) - "الوجودي- الذي قرأ له كتاب (الزمان الوجودي) وكانا يمثلان معاً نوعاً من التكامل، ولكنه تكامل قلق [3]، فقد كان يمثل - لويس عوض- أحد القطبين المتصارعين في فكر *العالم*، أما القطب الآخر فهو عبد الرحمن بدوي، يقول *العالم*: "في هذه السنوات كان لويس عوض يمثل قطبا لصراع دائر في فكري وفي نفسي. أما القطب الآخر فكان يمثله عبد الرحمن بدوي. كان لويس عوض يمثل النظرة العلمية للحياة، وكان عبد الرحمن بدوي يمثل المعاناة الوجودية لها. وبين هذين القطبين المتنازعين تَحركتُ في تلك السنين البعيدة بحثا عن الحقيقة. لم يستطع لويس عوض في تلك الفترة أن يهزم في نفسي عبد الرحمن بدوي، فعشت بينهما ممزق النفس، مشتت الفكر"[4].

يرى *العالم* بأن لويس عوض، كان أشد تبشيراً بالجديد وأصدق تعبيراً عما في نفسه من أشواق وتساؤلات. يقول: "وكان لويس عوض امتدادا لروح الجامعة ... وروحها الثورية التي كنا نستضيء بها في محاضرات طه حسين وأحمد أمين، وأمين الخولي ويوسف مراد،على أن لويس

---

[1]بلقزيز ، عبد الإله ، (2006)، محمود أمين *العالم*: تجربتي السياسية قدمت لي معنى آخر لوجودي، **المستقبل العربي،** السنة الثامنة والعشرون، كانون الثاني ، يناير، ع: 323، ص110.

[2] *العالم*، محمود أمين، (1972)، **الإنسان موقف** ، "ط1"، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص83-84..

[3] العمراني، فاروق، **النقد والأيديولوجيا**، مرجع سابق. ص396.

[4] *العالم*، محمود أمين، **الإنسان موقف**، مرجع سابق. ص131.

عوض كان يمثل مذاقا آخر، مرحلة جديدة، أقرب إلى سننا أكثر مخالطة لنا، أشد تبشيراً بالجديد وأصدق تعبيراًعما في نفوسنا من أشواق وتساؤلات"[1].

وعن تأثير القطب الآخر - عبد الرحمن بدوي - عليه، يقول *العالم*: "كنا نلتهم كلماته كأنها الخبز المقدس، ونعاني أفكاره معاناة جادة، وما نكاد نسمع نداءاته الفلسفية في مقدمات كتبه حتى نصرخ له لبيك... لبيك"[2]. إلا أن تأثير عبد الرحمن بدوي على *العالم* أخذ يتلاشى مع دخول *العالم* إلى قسم الفلسفة. فبعدها كان بدوي أكثر شخص يختلف معه، مع أنه الشخص الذي دخل القسم من أجله[3].

ويصف لنا *العالم* كيف أصبح ممزقا بين مثالية عبد الرحمن بدوي، ومادية لويس عوض يقول: " وفي سنوات الجامعة الأولى... كان عوض يقدم لي المادية بشكل مُلتبس، وصرت ممزقاً بين لويس عوض من ناحية وبين عبد الرحمن بدوي من ناحية ثانية، وبدوي عملياً يعطيني أُنموذجا للمثالية التي أحبها ولكن بشكل غير إنساني. المهم عشت التجربة الوجودية والتجربة المثالية بعمقٍ حياتي حقيقي، سواء بجانبها الغربي المتمثل في نيتشه وهيجل وبرجسون، أو في جانبها التراثي الصوفي"[4].

ب- تحولات *العالم* الفكرية:

بدأ فكر *العالم* في التحوّل من المثالية إلى الاشتراكية العلمية، وعندها ازداد ابتعاداً عن عبد الرحمن بدوي، ليقترب أكثر من لويس عوض. وقد وصف لنا *العالم* هذا التحول بقوله: "في البداية كان لويس عوض يمثل طرف صراع يحتدم في فكري، مع طرف آخر يمثله عبد الرحمن بدوي، كنت آنذاك وجوديا نيتشويا هيجليا مغرما بالمثالية، أجد في عبد الرحمن بدوي تجسيدا حّيا لشطحاتي الفكرية. على أني كنت التقيت بلويس عوض بوجدان وطني خالص في غمرة النضالات السياسية التي كانت تحتدم فيها الجامعة في بداية الأربعينات ضد الاحتلال البريطاني والتواطؤ الملكي معه. وفي غمرة هذه النضالات، أخذ يتحول وجداني من الوطنية العاطفية إلى الاشتراكية العلمية وازداد اقتراباً من لويس عوض. ثم سرعان ما انجرفت معه في مسيرة واحدة بقية العمر كله، رغم ما تكشّف بيننا بعد ذلك من اختلاف فكري في إطار هذه المسيرة الواحدة"[5].

---

[1] المرجع السابق، ص132.

[2] المرجع السابق، ص132.

[3]رشيد ، أمينة ، فريدة النقاش، وحلمي سالم، هكذا تحدث محمود أمين *العالم*: خرجتُ من نتشيه إلى ماركس لتغيير الواقع، مرجع سابق. ص12.

[4] المرجع السابق، ص13.

[5]محمود أمين *العالم*، (1991)، **لويس عوض ناقدا للشعر**، مجلة: إبداع، السنة التاسعة- مايو، ع:5، ص16.

ويبدو أن *العالم* لم يكتفِ بهذا التحول الذي طرأ على فكره، بل نجده قد أخذ يوجه النقد إلى عبد الرحمن بدوي وفكره،فقد رأى : "أن أعمال بدوي بكل ما تتسم به من أمانه وجدية وشرف وتعمق، فإنها معزولة تماماً عما يجري في *العالم* حولها من تحولات اجتماعية وفكرية وعلمية. وهكذا يجف هذا النداء الذي كان ينبض بالحرارة والدفء والبطولة ذات يوم، حتى يصبح نوعاً من الاجترار الأكاديمي للماضي، والرفض المرير للحاضر"[(1)]. ونجد *العالم* كذلك ينتقد بدوي في عرضه للفلسفة المثالية الألمانية في آخر كتبه عنها، بأن الكتاب كان ذو طابع أكاديمي خالص ومحايد، حول الفيلسوف (شيلنج). وبين *العالم* أن الدراسة الأكاديمية الخالصة هي قلعة الدكتور بدوي، للارتفاع عن مشكلات الواقع الفكرية والاجتماعية على السواء. لكن الدراسة الأكاديمية - برأي *العالم*- يجب أن لا تعني العزلة عن الواقع، فهي لا تعني التحليق بالفكر المثالي ترفعاً عن أدران الاقتصاد والكم والمادة، ولا تعني حياداً مزعوماً، وأن ما يطلبه المجتمع من مفكر مثل الدكتور عبد الرحمن بدوي، أكبر من هذه الدراسات الأكاديمية المحايدة، أكبر من هذه الدعوة المثالية المتعالية. فهو ليس مجرد باحث محايد وإنما هو مفكر صاحب رأي ودعوة، فماذا يقول لنا وهو يقدم شيلينج، ؟ ماذا يعني شيلنج في حياتنا، في حضارتنا؟ فبدوي هنا يعرض للفلسفة المثالية عرضا محايداً - كما يقول *العالم* - بغير نقد داخلي لها، أو امتحان لها في إطار المجتمع والثقافة العلمية السائدة[(2)].

كان *العالم* في محطة تحولاته الفكرية الأولى مثالياً، يميل إلى تمجيد الذات على حساب الموضوع، حتى نهاية الأربعينات، ولم يكن قد أصبح ماركسياً بعد، حتى إنه كان يسخر من الماركسيين، لأنهم كانوا يثيرون بعض الأفكار ذات الطابع الأخلاقي في ذلك الوقت، وهو ابن البيئة الدينية[(3)]. كان التحول المثير قد بدأ عنده في أثناء إعداد رسالة الماجستير في الفلسفة عن "نظرية المصادفة في الفيزياء الحديثة "فقد صادف أن وقع بين يديه كتاب "المادية والنقد التجريبي" لمؤلفه فلاديمير اليتش لينيين، وبعد قراءة هذا الكتاب، بدأت تأخذه عملية البحث إلى التحول الكامل نحو الماركسية. ويصف لنا *العالم* ذلك بقوله: " لقد بدأت هذا البحث غارقاً حتى أذني في الفكر المثالي، هادفاً إلى اتخاذ المصادفة مِعولاً لتقويض الموضوعية العلمية. وهذا ما اعترفت به بداية البحث. أما ما لم اعترف به فهو أني خلال البحث، بل في مرحلة متقدمة منه، كنت أُطل فيها على أواخر القرن التاسع عشر، التقيت بكتاب "المادية والنقد التجريبي" لمؤلفه فلادمير اليتش لينيين " الذي قادني بدوره إلى كتاب "جدل الطبيعة "لمؤلفه "فريدريك انجلز ".

---

(1) *العالم*، محمود أمين، **الإنسان موقف**، مرجع سابق. ص143.

(2) المرجع السابق، ص144.

(3)الحكيم، سليمان، **اعترافات**، مرجع سابق. ص24.

وكان هذا حدثاً فكرياً في حياتي، قلبت تصوراتي الفلسفية رأساً على عقب، فأمسكت بالمعول نفسه ورحت أقوض به الفكر المثالي الذي كان يستغرقني تماما. واقتضاني هذا سنوات أخرى أخذت فيها أنسج البحث منذ البداية، على نول موضوعي الجديد، بل رحت أجدد كذلك حياتي الفكرية عامة، وأبدأ مرحلة جديدة من الحياة"[1]. هكذا نجد أن قراءة *العالم* لهذين الكتابين قد شكلت منعطفاً كبيراً وحاسماً في تفكيره، حولته عن الرؤية الفلسفية المثالية، إلى الرؤية المادية الجدلية، وجعلته يقترب بحماس من التنظيمات الماركسية المصرية[2].

ويصف لنا *العالم* في مكان آخر، هذا التحول الجذري الذي طرأ على فكره بصورة مطولة نسبياً، فيقول: "كنت أحلم بمغامرة أقوض بها حقائق العلم الصلبة ! كنت أرى في العالَم المادي حولي مجرد نسيج وهمي صنعته تصوراتنا الإنسانية،كنت متافيزيقيا متطرفا، يتحرك بإرادة نيتشه، ويتعرف بحدس برجسون، ويعيش لا معقول مابيرسون، ويسخر من موضوعية العلم بكلمات أدبختون وجينز، وأخذت استعد لمغامرتي الفكرية. فكانت "المصادفة "موضوع بحث أكاديمي، امتطيته لتقويض موضوعية العلم والعالَم وانطلقت بفرسي أشواطاً، حتى بلغت من تاريخ الفكر أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. ورحت أترنم بفلسفات بيرسون ودوهم وماخ، والوك تصوراتهم المثالية، واستعد لملاقاة المنجزات العلمية الجبارة... بسيف ميتافيزيقي ما كان أشد غروره وتعاليه. بالمصادفة -التي كانت موضوعاً لبحثي - التقيت بكتاب يعرض لتلك الفلسفات المثالية بالتحليل والنقد كان الكتاب عنوانه "المادية والنقد التجريبي" لـ (فيلاديمير اليتش لينين)... وقفت في تعال لا حدّ له، لأجهز بسيفي الميتافيزيقي على هذا الكتاب العارض،... ثم أواصل الرحلة إلى هدفي الأكبر، تقويض العلم الموضوعي في القرن العشرين. وقفت عند كتاب لينين ثم طالت وقفتي عنده. ثم توقفت تماما ! بل توقفت عن الرحلة كلها، نزلت عن فرسي الجامح، وسقط مني سيفي المغرور. كُنت مقدراً أعواماً ثلاثة، أنتهي فيها من بحثي عن المصادفة، وتحقيقي مهمتي الفكرية التاريخية، وبدلاً من هذه الأعوام الثلاثة، رُحتُ أواصل سبعة أعوام أراجع فيها رحلتي من جديد، أراجع بحثي من جديد، وأراجع فكري وحياتي، لم أخلص في النهاية إلى ما يناقض بداية الرحلة، أخلص إلى إيمان جديد بموضوعية العلم والعالَم ثم امتد بإيماني هذا إلى الحياة الإنسانية نفسها"[3].

---

(1) *العالم*، محمود أمين، (1970)، **فلسفة المصادفة** : بحث في الفلسفة العلمية يؤكد الأساس الموضوعي للمصادفة ويحدد دلالتها في الفيزياء الحديثة، "ط1"، القاهرة: دار المعارف، ص6.

(2)الشريف، ماهر ،(1997)، *العالم* مهموم بهموم الفكر والواقع العربيين، **مجلة الطريق** : (مجلة فكرية سياسية شهرية تصدر مرة كل شهرين مؤقتا)، ع:2 السنة (56)، بيروت، ص138.

(3) *العالم*، محمود أمين، **الإنسان موقف**، مرجع سابق. ص213-214.

يصف *العالم* هذا التحول بأنه ميلاد جديد لرحلة عمره، يقول: "هكذا كانت بداية معرفتي الحقيقية بهذا المفكر العظيم والمناضل العظيم ميلاداً جديداً لرحلة عمري"[(1)]. إن ثبات *العالم* على الماركسية بالرغم من كل العواصف والهزات، وتعامله مع الماركسية بوصفها منهجاً وأداةً للتحليل في الأساس - أعطاه القدرة والشجاعة على النقد الذاتي - والقيام بمراجعة مواقفه كلما دعت الحاجة إلى ذلك[(2)]. ومن هذه المراجعات النقدية:

- أشار *العالم* إلى بعض ملامح هذا التحول وتقديمه ما يشبه النقد الذاتي بالقول: "بعض مقالات الكتاب القديم (معارك فكرية)، لا يغلب عليها فحسب الطابع السياسي الدعائي، بل تفتقد أحياناً الدقة النظرية والعلمية والمنهجية... والملاحظة النقدية الأساسية التي أوجهها إلى بعض هذه المقالات هي أن تحليلاتها تفتقر إلى الرؤية الطبقية الدقيقة، بل تسقط أحياناً في توفيقية وتجنح أحياناً أخرى إلى أحكام إطلاقية في وصف بعض ظواهر التجربة الناصرية، مما يجعلها أقرب إلى التبريرية، ومما يخرجها عن النهج الماركسي الدقيق في تحليل الظواهر"[(3)].

- المراجعة النقدية الأخرى التي شعر *العالم* بالحاجة إلى القيام بها، تعلقت بموقفه من تجربة البناء الاشتراكي في الإتحاد السوفييتي، فقد صارح *العالم* قُرّاءه بحقيقة أن الدفاع المتصل عن المثال الاشتراكي المتحقق في الإتحاد السوفييتي فكراً وممارسة، كان أقوى من نقد سلبياته ونواقصه[(4)]. ويبين أن كتابه "هيربارت ماركيوز أو فلسفة الطريق المسدود " كان دفاعاً عن التجربة السوفييتية، وأنه تضمن نقدا لما في هذه التجربة وخاصة المرحلة الستالينية، يقول: "ما أكثر ما كنت أعتز بهذا الكتاب، ولكن ما أشد ما أدرك - اليوم - ما فيه من عجز وقصور عن رؤية ما في جوانب كثيرة من التجربة السوفييتية من تجانف وتعارض بين المثال والواقع"[(5)].

- فيما يخصّ الجانب النقدي والأدبي، فإن *العالم* يشير إلى تداخل همومه العملية مع همومه الفنية، تداخلاً لم يستطع أن يجد له مخرجاً، حيث كان غارقاً في بداية حياته الفكرية في دراسة أشكال التفكير الإنساني المجرد، والمنطق الشكلي والشعر، وما لبث أن تعانقت اهتماماته بدراسة أشكال التفكير الإنساني، باهتماماته بالتعبير الأدبي، إلى أن اكتشف بأداة المنطق الشكلي أشكال التعبير الأدبي، ومن ثم كان هذا مدخله إلى النقد الأدبي، وبعد ذلك انفتح أمامه عالم الحركة الإنسانية،

---

(1) المرجع السابق، ص214-215.

(2)الشريف ، ماهر ، ***العالم* مهموم بهموم الفكر والواقع العربيين**، مرجع سابق. ص145.

(3) *العالم*، محمود أمين، **الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق. ص8.

(4)الشريف، ماهر ، ***العالم* مهموم بهموم الفكر والواقع العربيين**، مرجع سابق. ص36.

(5)*العالم* ، محمود أمين ، (1990)، (مصارحة لا ينقصها الطابع الشخصي.) الماركسية البيرسترويكا ومستقبل الاشتراكية، سلسلة كتاب **قضايا فكرية** : تصدر مؤقتا عن دار الثقافة الجديدة، القاهرة، الكتاب التاسع عشر، ص6.

وأخذ يشارك في قضاياها الوطنية والاجتماعية والثورية[1]. ويصف لنا *العالم* هذا التحول الجديد في حياته وانخراطه في القضايا الوطنية والثورية بـ "عاصفة تهب على حياتي كلها...، أتجاوز المنطق الشكلي إلى المنطق الجدلي، وأتجاوز الدراسة لشكل التعبير الفني، إلى دراسة المضمون الاجتماعي لهذا التعبير الفني، في ارتباطه العضوي بشكله الجماعي، مازجا هذا كله بدراسة للواقع المتحرك... لهذا تراني...خضت معركة النقد الأدبي، في هذه المرحلة الجديدة من حياتي، يحدوني شوق إلى المعرفة الحية للواقع، ويحدوني شوق إلى المساهمة في تغييره ثوريا"[2]. ويشير *العالم* إلى حالة التشتت التي كان يعيش فيها فيقول: "عشت وما أزال مشتتا بين إرادة الخلق الأدبي، وإرادة الفكر النقدي، وإرادة البحث العلمي، وإرادة النضال العملي، والحقيقة أني وجدت في الصحافة هذا الجسر الذي يتيح الانتقال بين هذه الإرادات جميعا"[3].

وبالرغم من تعدد مجالات الكتابة عند *العالم*، وتلازم الممارسة النظرية الفكرية بالممارسة العملية النضالية، جعلت منه واحداً من المفكرين العرب النهضويين، الذين يستطيعون المزاوجة في النشاط بين حقول المعرفة والإنتاج الثقافي، ويؤمنون بأنهم محملون عبء مستقبل الأمة، وعبء الإسهام في التأسيس لمرحلة انتقال، والإعداد لجديد ما ليس على صعيد الكتابة فقط، بل على صعيد تغيير المجتمع ودفعه إلى نظام جديد[4].

من هنا، فإننا، نجد *العالم* لا يتحرج من مراجعات نقدية لبعض ما كتب، وهكذا فإن الناقد الأهم، والأساسي، والفعلي، لكتابات محمود أمين *العالم* بمراحله المختلفة، هو محمود أمين *العالم* نفسه. إن الأعمال النقدية التي أخذت تصدر *للعالم* بعد سنوات من مرحلته الفكرية الأولى وسجل فيها بوضوح عملية انتقال واضحة المعالم ودؤوبة، ومتسلحة بالمعرفة والمتابعة والممارسة وحصل معها انتقال من النقد الذاتي على ما اصطلح على وصفه، بالنقد المضموني، الذي يركز اهتمامه الأساسي والأول على مضمون العمل وعلاقته بالحركة الاجتماعية السياسية، ليدخل مرحلة النقد النصي، الذي لا يهمل المضمون، أو الدلالة، بل ينظر اليه عبر عمليات البناء الفني للعمل الابداعي[5]. هكذا نجد شخصية *العالم* عبارة عن أنموذج واضح للجدل الخلاّق بين الفكر

---

(1) *العالم*، محمود أمين، (1970)، **الثقافة والثورة** ، "مقالات في النقد"، "ط1"، بيروت: دار الآداب، ص245.

(2) المرجع السابق، ص246.

(3) المرجع السابق،ص246-247.

(4) دكروب، محمد ، (1997)، مع الرحلة الخصبة، والمعقدة، لكاتب مناضل، **مجلة الطريق** ، ع:2، السنة السادسة والخمسون، بيروت. ص103.

(5) المرجع السابق، ص104.

والممارسة، فهو لم يصل إلى قناعاته الفكرية من خلال التأمل النظري أو البحث العلمي المجرد بل استمدها من خبرات الممارسة والمعايشة[1].

إن التكوين الفكري الذي اكتنف جزءاً مهماً من الحياة الفكرية *للعالم*، اعتمد على خبرات الممارسة والمعايشة مترافقاً ذلك في الواقع مع آفاق الفكر والنظرية. وهو الأساس الموضوعي لنظرة التفاؤل التي تملأ المناضل السياسي ثقة في المستقبل الأفضل وتحميه من الانهيار أو التحول من اليسار إلى اليمين، لأن الموقف الفكري في هذه الحالة يستند إلى معطيات الواقع والنظرة العلمية معا[2].

وإذا تأملنا جيدا المراحل التي مرّ بها *العالم* في حياته، فإننا نجد أنه كان يخرج من كل مرحلة بخبرة جديدة، كما أن الجمع بين العمل الأكاديمي والعمل السياسي والجمع بين الكتابة العلمية الرصينة وبين الكتابة الصحفية الثورية، والجمع بين الكتابة الفلسفية والكتابة الأدبية، في شخصية *العالم*، جعلته يعد نسيج وحدة بين رواد الفلسفة المصرية المعاصرة[3]. *فالعالم* يعد من الأشخاص القليلين الذين استطاعوا أن يجمعوا في وقت واحد، بين الاهتمام والعطاء الفكري وبين الانخراط السياسي، ويرجع ذلك إلى التزاوج الخصب الخلاق بين الفكر والممارسة في شخصيته، وهذا ما ساعده على أن يكون مفكراً مرموقا ومناضلاً سياسياً في نفس الوقت[4].

ثانياً: طبيعة المشروع النهضوي العربي في نظر *العالم*:

أ- قراءة *العالم* للنهضتين العربيتين السابقتين:

يلاحظ بوضوح من خلال التحليل في كتابات *العالم* بشكل عام انشغاله بالبعُد التنويري والسعي إلى الإصلاح، إذ كانت كتاباته امتدادا لهموم الإصلاحيين الكبار السابقين، ولكن بصورة مختلفة، وبمنهج مختلف وبرؤية جديدة[5]. ويعاود *العالم* طرح أسئلة كبيرة من مثل السؤال النهضوي الشهير: لماذا تخلفنا وتقدم غيرنا ؟ ومثل، لماذا ما زلنا نفتقد المشروع النهضوي ؟ ما السبيل إلى الخروج من ذلك؟[6] .

---

[1] شكر ، عبد الغفار ، (1997)، *العالم*: الإنسان والمناضل، **مجلة الطريق**، العدد الثاني، آذار، نيسان، مارس إبريل، بيروت. ص108.

[2] المرجع السابق، ص108.

[3] النشار، مصطفى، (2002)، **رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة في القرن العشرين**، "ط1"، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع. ص255.

[4] شكر ، عبد الغفار ، *العالم*: **الإنسان والمناضل**، مرجع سابق. ص109.

[5] مغيث ، أنور ، (2007)، محمود أمين *العالم* يتحدث، **مجلة إبداع**، عدد 2-3، ص35-36.

[6] *العالِم* ، محمود أمين (1993) ، أزمة الفكر العربي ، **أدب ونقد** ، السنة العاشرة ، عدد (98) ،ص 132

يقتضي الموقف هنا، الوقوف على معنى النهضة عند *العالم*، ويرى في هذا الخصوص بأنه لا يكفي أن نقول "بأنها نقلة كيان مجتمعي من حالة جمود وتخلف إلى حالة تحرك ونهوض، ذلك أنها تعني أساساً - في تقديري - التغيير الجذري الشامل للهياكل الأساسية لهذا الكيان، تغييراً ينبع من ذاتيته، دون أن يعني هذا انقطاعا مطلقا عن أي تأثر بخبرات نهضوية أخرى"[(1)].

ويراها في موضع آخر بقوله: "النهضة تعني الحركة بعد الركود، والفعل بعد التوقف وهي تتضمن حركة وفعلاً لا يرتبطان أو ينتسبان إلى كيان اجتماعي محدد فحسب، وإنما، كذلك بل أساساً أنهما ينبعان من هذا الكيان نفسه بما يعبر عن هويته ويشكل مساره المستقبلي. وبهذا المعنى، فالنهضة لا تشكل مظهراً خارجياً في هذا الكيان أو تقتصر على مستوى علوي من مستويات بنائه، وإنما تعني التحول الهيكلي الشامل لهذا البناء في جوانبه ومستوياته المختلفة، السياسية منها والاقتصادية والاجتماعية والثقافية"[(2)].

يذكر *العالم* بأننا إذا كنا لا نزال نتساءل اليوم عن إمكانيات انبثاق نهضة عربية ثالثة أفليس"من الأجدر بنا، أن نتأمل بشكل سريع دروس النهضتين السابقتين لنتبين العوامل التي أسهمت في تحققهما أو العوامل التي أفضت إلى فشلهما، كمدخل لقراءة إمكانيات هذه النهضة الثالثة التي نتطلع إليها؟"[(3)].

- فيما يتعلق بالنهضة الأولى التي أعقبت الحملة الفرنسية على مصر، والتي عرفت بصدمة الحداثة وأخذت تتجسد وتتماشى مع قيام سلطة محمد علي في مصر، فإنها - بنظر *العالم* - لم تكن بنهضة عربية آنذاك بالمعنى الذي ذكرناه سابقا. وقصار الحال أن الأمر كان مجرد "صدمة مصدرها الخارج وليس الداخل، أفضت، إلى أشكال محدودة من التغيير في البنية الداخلية"[(4)]، بما يتفق مع الخبرة الأوروبية وبما يتلاءم مع مصلحة السلطة العلوية الجديدة، كما أن جلّ ما تحقق من مظاهر تحديثية ونهضوية كان معظمها مفروضاً من هذا الخارج، ومن الأعلى[(5)].

لقد رأى *العالم* بأن هذه النهضة لم تنشأ كتنمية ذاتية تسيطر على الشروط الموضوعية لواقعها، كما حدث للنهضة اليابانية مثلا، وإنما تحققت النهضة الحديثة في عصر محمد علي في شكل توفيقي ملتبس يجمع بين أنموذج غربي جاهز مفروض من أعلى، وبين نهضة جنينية داخلية

---

(1) *العالم*، محمود أمين، (2000)، **من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل**، "مساهمة في بناء المشروع النهضوي العربي، "ط1"، القاهرة: دار المستقبل العربي، ص448.

(2) *العالم*، محمود أمين، (1997)، **الإبداع والدلالة**، "مقاربة نظرية وتطبيقية"، "ط1"، القاهرة: دار المستقبل العربي، ص41.

(3) *العالم*، محمود أمين، **من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل**، مرجع سابق. ص449.

(4) المرجع السابق،ص449.

(5) المرجع السابق،ص450.

مجهضة[1]. ولهذا بقيت هذه النهضة الأولى، أقرب إلى الأهداف المعلقة والمحاولات المُجهضة. ولهذا لم تستطع أن تحقق تغييراً جذرياً شاملاًعلى المستوى المجتمعي والقومي نابعاً من القوى الذاتية أساساً[2]، بل وعلى العكس من ذلك فقد كانت إجهاضاً للنهضة الجنينية التي كانت تتخلق وتتحقق، بذات جذور تراثية عميقة[3].

- أما بخصوص النهضة الثانية، والتي كانت الحركة الناصرية في مصر الوجه البارز لها، فقد ظهرت هذه النهضة في خضم أوضاع عالمية وإقليمية ومحلية عربية جديدة، من أبرزها:

1- ظهور الإتحاد السوفييتي والمنظومة الاشتراكية العالمية كقوة اقتصادية وعسكرية وأيديولوجية في مواجهة النظام الرأسمالي.

2- نجاح الحركة الصهيونية في إقامة دولتها على أرض فلسطين.

3- تطور مختلف البلاد العربية بمستوى أو بآخر خلال مرحلة الحرب العالمية الثانية تطوراً اجتماعياً واقتصادياً وثقافياً.

وقد تفاعلت هذه العناصر الثلاثة في تشكيل الركائز الأساسية لقيام حركة النهضة الجديدة. وكانت الخمسينات والستينات من القرن الماضي، هُما المساحة الزمنية التي شهدت صعود هذه النهضة، كما شهدت بداية انهيارها. ويوضّح *العالم* بأن هذه النهضة الثانية جاءت عكس النهضة الأولى، فقد كانت ثمرة مخاضات فكرية ونضالية مجتمعية داخلية، وامتدادا للطموحات التحررية والقومية للنهضة الأولى المُجهضة، إلا إنها في الواقع قد تحققت تحققاً علوياً كذلك بالفعل الانقلابي العسكري وبشكل بارز في التجربة الناصرية المصرية، وليس بالمشاركة الشعبية. ومن جانب أيديولوجي، غلب عليها الفكر القومي المثالي المجرد، الذي لا يراعي الفروق والاختلافات بين البلاد العربية. كما أن دعوتها إلى وحدة قومية اندماجية تحت قيادة مركزية مهيمنة، قد ولّد صراعات فكرية أضعفت المشروع النهضوي فكراً وممارسة. فضلاً عن تبنيها الطابع التوفيقي الملتبس للنهضة الأولى، ولهذا يمكن القول: بأن النهضة الثانية قد تحللت أو هُزمت من داخلها أكثر مما هُزمت من التحديات الاستعمارية والصهيونية من خارجها[4].

في هذا الخصوص يتساءل *العالم*، فيما إذا كانت هذه القراءة السريعة للنهضتين العربيتين السابقتين تقدم درساً يضيء لنا إمكانيات قيام نهضة عربية ثالثة للحياة العربية المعاصرة ؟. إنه

---

(1) المرجع السابق،ص452.

(2) المرجع السابق،ص454.

(3)*العالم*، محمود أمين، **الإبداع والدلالة**، مرجع سابق ، ص43.

(4)انظر: *العالم*، محمود أمين، **من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل**، مرجع سابق. ص554-557.

يعي تماماً بأن *العالم* العربي يعيش اليوم في إطار وضع عالمي يختلف تماماًعن الوضع الذي قامت فيه كل من النهضة الأولى والثانية، فنحن "نعيش اليوم في إطار عالمي توارى فيه القطب الاشتراكي العالمي، وتفّرد فيه النظام الرأسمالي العالمي بالتنافس والاستغلال والتوسع الشامل... فضلا عن مسعاه لتنميط العالَم سياسياً واقتصادياً وثقافياً لمصلحته، يساعده في ذلك امتلاكه وسيطرته على المكتشفات العلمية والتكنولوجية الجديدة، وخاصة في مجالي المعلومات والاتصالات وهذا ما يسمى بالمصطلح المعاصر بالعولمة"[1]. وفي إطار هذا الواقع العالمي الجديد، يصبح السؤال حول هذه العولمة وهذه الهيمنة والموقف منها سابقا على سؤال النهضة. إذ كيف ينجح مسعانا في تحقيق نهضة عربية خاصة في إطار هذه العولمة التي تبتلع وتنفي كل خصوصية قومية وثقافية[2]. وعليه فيمكن القول بأن النهضة التي تجلت منذ محمد علي واستمرت حتى اليوم، والتي اتخذت و ما زالت، مظهر التحديث الخارجي البرّاني للعديد من أوجه حياتنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، ما هي إلا تجسيداً لهذه التبعية والاندماج في النظام الرأسمالي العالمي[3].

لكن الأسئلة تبقى قائمة وراهنة بالنسبة للعالم، حول المشروع النهضوي، وهي ذات الأسئلة التي قدمها رجال النهضة العربية الأولى، والتي هي في الجوهر الأسئلة التي يثيرها المفكرون العرب أيامنا هذه: فلماذا تقدم الغرب وتأخر العرب ؟ وما السبيل إلى اللحاق بركب الحضارة الحديثة والتخلص من التخلف والتبعية ؟ وهل بالعودة إلى التراث أو الاندماج الكامل في الغرب والحضارة الحديثة، أم بمحاولة التوفيق بينهما أو البحث عن طريق آخر جديدة؟، إذ يُؤكد *العالم* بأننا نجد اليوم امتداداً لنفس التيارات أو الإجابات القديمة التي تعود إلى عصر النهضة، كالتيار التوفيقي العقلاني الذي كان يمثله الطهطاوي وخير الدين التونسي، والتيار الديني السلفي، التي كانت تمثله الحركة الوهابية والمهدية والسنوسية، والتيار القومي الليبرالي، الذي كان يمثله شبلي شميّل وفرح أنطون وسلامة موسى[4].

وعشية حرب (67)، برزت تيارات متعددة تقدم مشاريع نهضوية مختلفة، وقد يكون ما هو مشترك إلى حد كبير، كتحقيق التحرر الوطني والتقدم الاجتماعي، وتأكيد الهوية القومية وتحقيق الوحدة العربية. وهذه المشاريع النهضوية تبقى - بنظر *العالم* - تتنوع بتنوع المواقف والأيديولوجيات، والمواقع الطبقية. ومن هذه المشروعات:

---

[1] المرجع السابق،ص458.

[2] المرجع السابق، ص459.

[3] *العالم*، محمود أمين، **الإبداع والدلالة**، مرجع سابق. ص47.

[4] *العالم*، محمود أمين، (1989)، **مفاهيم وقضايا إشكالية**، "ط1"، القاهرة: دار الثقافة الجديدة. ص48.

1- المشروع التوفيقي الذي يجمع بين التقليد والاجتهاد، بين النقل والعقل، بين التراث والعصر، والتوفيق بين الأصالة والمعاصرة.

2- المشروع الإسلامي السلفي، الذي يذهب إلى أنه لا يصلح حاضر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها ومبتدأ عهدها.

3- المشروع القومي، الذي يرى أنه لا علاج لما تُعانيه هذه الأمة. من تخلف وتمزق قومي وتبعية، إلا بوحدتها المستندة إلى ثوابتها التراثية والتاريخية، لتتمكن من التصدي لما تواجهه من تحديات غربية.

4- المشروع الليبرالي، الذي هو في الحقيقة التعبير الفكري عن النهضة التحديثية ذات التوجه الاندماجي الرأسمالي التابع، ويكاد يستند فكرياً إلى مركّب يجمع بين الفكر الإسلامي الرسمي المُهادن والاتجاه الوضعي البرجماتي النفعي والذي يتبنى أيديولوجيا شعار اللحاق بأوروبا الذي يخفي في الحقيقة مفهوم الاندماج التابع.

5- المشروع العقلاني بمستوياته وتنويعاته المختلفة، من عقلانية وعقلانية نقدية، وعلمانية واشتراكية وماركسية، وهو يتضمن مشروعات متعددة، تعبر بدرجات مختلفة، عن ضرورة التغيير الجذري الشامل للمجتمع، بما يُؤكد استقلاليته من ناحية، وبما لا يقيم قطيعة من ناحية أخرى، بينه وبين تراثه القديم أو حقائق عصره الراهن.

يُؤكد *العالم* على أنه بالرغم من التنوع داخل المشروع الواحد، والتنوع بين هذه المشروعات المختلفة، فما أكثر ما بين بعضها من تداخلات. وعلى هذا فلسنا بصدد الحديث عن مشروع واحد للنهضة، بقدر ما نحن نواجه أكثر من مشروع للنهضة. والواقع أنه لم ينجح من هذه المشروعات إلا المشروع التحديثي الخارجي الذي يعبر عن التيار الليبرالي الوضعي ذو التوجه الإسلامي الرسمي، ولقد استطاع المشروع القومي أن يقيم سلطته المتمثلة في الأنموذج الناصري في مصر وفي بعض النماذج العربية الأخرى كالبعثية. إلا أن المشروع القومي في مصر لم يلبث أن فشل في الاحتفاظ بالسلطة، لتعود السيطرة مرة أخرى للمشروع الليبرالي الوضعي[(1)].

يخلص *العالم* إلى القول: إننا " لا نزال حتى اليوم نعيش في ظل نهضة تحديثية يغلب عليها الطابع البرّاني التابع المندمج مع النظام الرأسمالي، وأن النهضة العربية لا تزال مُجهضة، بسبب حالة التخلف والتمزق القومي والتبعية واستمرار أسئلتها المعلقة"[(2)].

[(1)]انظر: *العالم*، محمود أمين، **الإبداع والدلالة**، مرجع سابق. ص48-49

[(2)] المرجع السابق، ص150.

إن *العالم* وفي إطار تحليله لإشكالية النهضة العربية يعتقد أن أزمة التبعية للمشروع الرأسمالي العالمي، ليست أزمة مفروضة علينا من الخارج، وإنما هي أزمة البنى والهياكل الداخلية التي تكرس التبعية وتتكرس بها، بل هي بالأحرى أزمة الطبيعة الاجتماعية الطبقية لأنظمة الحكم العربية السائدة، ولا سبيل إلى الخروج من هذه الأزمة بغير التغيير الجذري، والسير على طريق الاشتراكية بالاستفادة من إيجابيات وسلبيات مختلف التجارب الاشتراكية، وبحيث تكون نابعة من خصوصية واقعنا العربي، والمدعومة بالعلم والعقلانية والديمقراطية[1].

وعليه فإننا نجد *العالم* يوجه نقداً إلى كل من الاتجاهات التوفيقية والسلفية والمثالية ويصفها بأنها "تسعى ومثقفوها ودعاتها إلى تقديم إجابات عن أسئلة عصر النهضة في ملكوت الوعي المجرد، وبعيداً عن أي سياق تاريخي اجتماعي، فهي إجابات تحمل دائما رؤية مجردة مطلقة للتراث، رؤية أحادية متعالية للحداثة، وهناك دائما في منظورها عقل عربي واحد، له سماته المحددة المطلقة النهائية... ومع تغييب الفروق الاجتماعية والتاريخية، وتغييب الواقع العملي، وتغييب الفعالية الاجتماعية الجماهيرية تغيب القدرة على الفعل التاريخي الثوري، وتظل الأسئلة المعلقة معلقة في ملكوت الوعي المنكفئ على ذاته، متعالية عن موضوعها الذي تبحث عنه دون جدوى. أنه ليس في ملكوت الوعي وحده تحلّ أسئلة الواقع، وتُكتَشف إجاباتها، بل بالواقع العملي، وفي الواقع العملي"[2]. ويقدم تساؤلات على سبيل المثال، بالقول: "قل لي ما هو طريقك للتنمية الاقتصادية والاجتماعية والديمقراطية والثقافية أقول لك، أين تقف أنت من الأسئلة المعلقة منذ عصر النهضة المُجهضة حتى يومنا هذا "[3].

من هنا نجد *العالم* يُؤكد على أنه "لا سبيل للتغيير الحقيقي لأوضاعنا العربية بغير التحرر من هذه التبعية الرأسمالية الاحتكارية العالمية والتغيير الحاسم في أبنية أنظمة الحكم السائدة، لأن هذه الأنظمة نفسها أداة تكريس وإعادة إنتاج هذا التخلف والتبعية، مؤكداً على حتمية الربط بين التغيير السياسي والتغيير الاجتماعي[4].

يشير *العالم* إلى تضاريس الواقع العربي الراهن، بحثاً عن إمكانيات خوض المعركة النهضوية، حيث حدد معاناة واقعنا العربي من ثلاثة أمور:

1- التخلف العام في المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية والعلمية.

2- التمزق القومي الذي يبلغ أحياناً حد التناقض والتصارع بين الدول العربية.

---

(1) الشريف ،ماهر ، *العالم* مهموم بهموم الفكر والواقع العربيين، مرجع سابق. ص140.

(2) انظر: *العالم*، محمود أمين، **مفاهيم وقضايا إشكالية**، مرجع سابق. ص54-55.

(3) المرجع السابق، ص55.

(4) *العالم*، محمود أمين، (1997)، **مواقف نقدية من التراث**، "ط1"، بيروت: دار الفارابي، ص88-89.

3- التبعية العضوية المباشرة أو غير المباشرة للنظام الرأسمالي[1].

ب- إمكانية قيام نهضة عربية ثالثة للحياة العربية المعاصرة:

هذه كل التضاريس الرئيسية للواقع العربي الراهن - كما يراها *العالم* - والتي تكاد تثير الإحساس السلبي بالإحباط والعجز، وإن تكن تستفز الفكر والضمير الأخلاقي والوطني والقومي والإنساني للتصدي لها، والعمل على تجاوزها، ولكن ما هي ممكنات الانتقال ببلداننا العربية برغم هذه الظواهر السلبية والولوج إلى نهضة عربية جديدة ؟ يقول *العالم* في هذا الخصوص: "في تقديري إن إمكانيات هذا الانتقال لا تتحقق فحسب برغم هذه التضاريس السلبية، بل بفضلها كذلك، ذلك أن سلبية هذه التضاريس، هي التي تولّد إمكانيات نقيضها الإيجابي فكراً وعملاً، فمن قلب الكوارث تتخلق الحلول والإبداعات، بشرط الوعي الموضوعي بقوانينها وفعالية مواجهتها، والتاريخ - على حد قول ماركس - يتحرك من جانبه السيئ"[2].

ومن هنا، فإننا نجد *العالم* حريصاً على "ضرورة صياغة رؤية شاملة لمشروع نهضوي قومي، لتغيير وتطوير الهياكل الأساسية لحياتنا في مختلف أنحائها السياسية والاقتصادية والثقافية في إطار معرفة عقلانية موضوعية بحقائق عصرنا ومستجداته الاجتماعية والعلمية والتكنولوجية والثقافية عامة"[3].

لم يجد *العالم* بُدّاً وفقاً لهذه الرؤية التحليلية من تحديد الشروط الضرورية، للانطلاق نحو إنجاز مشروع النهضة الجديدة، في ضوء الخبرات النهضوية السابقة: إن الشرط الجوهري لإنجاز مشروع نهضة جديدة، هو التركيز على البناء من أسفل، البناء في نسيج العلاقات المجتمعية الوطنية والبيئية القومية على السواء، ومن هذا الشرط الجوهري تنبع شروطٌ أخرى للقضاء على التبعية والتخلف التي تعاني منها الأمة العربية وهي:

1- السعي إلى تنمية وتعميم الرؤية العقلانية والعلمية والتاريخية والنقدية المتجددة في تناول مختلف القضايا الحياتية والعملية والفكرية، لا على المستوى النخبوي فحسب بل على المستوى المجتمعي والقومي العام[4]، سواء في مناهج التعليم أو الإعلام أو التثقيف عامة، وتيسير التعامل

---

[1] *العالم* ، محمود أمين ، شبابنا والتحولات الحالية والمستقبلية، ضمن كتاب **النهوض العربي ومواكبة العصر**، (2005)، الأسد ، ناصر الدين وآخرون ،"ط1"، مراجعة وتقديم: صلاح جرار، الأردن: دار الفارس للنشر والتوزيع. ص80

[2] *العالم*، محمود أمين، **من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل**، مرجع سابق. ص461-462.

[3] المرجع السابق،ص97.

[4] المرجع السابق، ص462.

مع الوسائل التكنولوجية الحديثة، دون أن يعني هذا تنميطاً للفكر أو حجراً على تنوع الاجتهادات وحريتها، أو على حرية العقائد الدينية.

2 - إن إشكالية النهضة ليست كامنة في الذهن وحده، وإنما في الواقع أساساً. ولهذا فليس بالنقد العقلاني وحده - رغم أهميته الكبرى- يتم تغيير الواقع السائد. وإنما بالممارسة الفاعلة الواعية القادرة على امتلاك قوانين هذا الواقع وتغييرها. على أن السبيل إلى تنمية ذاتية، لا يكون إلا بالسيطرة العلمية والمجتمعية على قوانين الواقع من خلال الاشتراكية فكرا ومنهجا ومشاركة شعبية في ضوء خصوصية الواقع العربي[1].

3- معرفة وإدراك حقائق واقعنا القومي والسعي لتوحيده، مع مراعاة واحترام الاختلاف وتنوع خصائصه وملابساته، دون أن ننغلق على العصر بوحدتنا وهويتنا القومية، فهويتنا ليست كينونة جاهزة مكتملة بل هي صيرورة متصلة ومشروع مفتوح دائماً على الجديد والمستقبل، ولهذا فإن الانفتاح على العصر هو إغناء وتعميق للهوية مثلما هي مشاركة فاعلة فيه[2].

4- العامل الإنساني، الذي بدونه لا سبيل إلى تغيير أو تنمية أو نهضة. ويقصد *العالم* بالعامل الإنساني، كتلة الجماهير العربية المنتجة والمبدعة والحاملة للتراث المتنوع الإبداعي للأمة العربية المشكّلة للنسيج الموضوعي لواقع الأمة والصانعة الأساسية لخصوصيتها القومية ونهوضها التاريخي، ولا سبيل إلى نهضة، بغير إطلاق حرية التعبير والتفكير والاعتقاد والنقد والإبداع والدفاع عن حقوق الإنسان الفردية والمجتمعية، فضلاً عن حرية تشكيل الهيئات والتنظيمات والأحزاب المعبرة عن مصالحها، والمشاركة في صياغة مصيرها السياسي والاقتصادي والاجتماعي[3]. وهنا يصل *العالم* إلى الدعوة إلى ما يمكن تسميته بهيكلة الحركة المجتمعية، أي تحويل المجتمع إلى أبنية وهياكل ومؤسسات مختلفة ومتنوعة وعلى مستويات أفقية ورأسية للدفاع عن مصالح مختلف الفئات الاجتماعية[4].

5- إيجاد مشروع تنموي قومي شامل، ذي أبعاد اقتصادية واجتماعية وتعليمية وثقافية وإعلامية وقيمية، مشروع يستوعب تراثنا العربي الإسلامي استيعاباً عقلياً نقدياً كذلك ويضيف إليه[5].

---

(1) المرجع السابق، ص463.

(2) *العالم*، محمود أمين، (1998)، **الفكر العربي بين الخصوصية والكونية**، "ط2"، مصر الجديدة: دار المستقبل العربي، ص50.

(3) *العالم*، محمود أمين، **من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل**، مرجع سابق. ص464.

(4) المرجع السابق، ص212.

(5) *العالم*، محمود أمين، **الفكر العربي بين الخصوصية والكونية**، مرجع سابق. ص50

6- عدم العزلة عن الأوضاع العالمية، والانفتاح على كل القوى السياسية والاجتماعية والثقافية، والعلمية المناهضة أساساً للهيمنة التي تفرضها على العالَم جبهة الدول الرأسمالية الكبرى، وبخاصة أمريكيا.

7- لابد أن يكون للمثقفين دورٌ متميز خاص في بلداننا العربية إلى جانب التنظيمات السياسية والاجتماعية الأخرى، وفي تفاعل معها[1].

يطرح *العالم* السؤال الآتي: هل يمكن أن تتحقق نهضة ثقافية شاملة، تكون جزءاً فاعلاً في مشروع نهضوي مستقبلي شامل، في ظل الأوضاع السلطوية لمختلف أشكالها القائمة السائدة؟

وهنا تظهر لديه ثمة أسئلة أخرى تتعلق بالحاضر، والمستقبل الثقافي العربي، هي سؤال المجتمع وسؤال الدولة، وسؤال الوضع العالمي، تجمعها مسألة المستقبل الثقافي.

وفي محاولة تحليل هذه المسألة يقدم *العالم* بعض الاقتراحات الآتية:

أ- دعوة المثقفين العرب إلى صياغة عقد اجتماعي قومي عربي، تجتمع عليه كل القوى الحية في شعوب أمتنا العربية، للتصدي لما يواجهها من أخطار وتحديات وسلبيات داخلية وخارجية.

ب- العمل على إنشاء جامعة للشعوب العربية، بالتوازي مع جامعة الدول العربية، لتكون صوت شعوب الأمة العربية في قضاياها المصيرية.

ج- تشكيل برلمان للمثقفين العرب على أساس ديمقراطي، يضم مختلف الانتماءات الفكرية والكفاءات العلمية، بعيداً عن أية وصاية مركزية للسلطة، يعمل على وضع مشروعات وحلول موضوعية لمختلف القضايا والمشاكل التي تعاني منها أمتنا العربية[2].

د- يدعو *العالم* المثقفين إلى المشاركة العملية مع مختلف القوى القومية والديمقراطية والتقدمية، التي تمثل مختلف شعوب *العالم* تمثيلا ديمقراطياً، هذه القوى التي تتجمع وتتوحد وتعمل من أجل بناء عولمة إنسانية ديمقراطية بديلة في مواجهة هذه العولمة الأمريكية الرأسمالية التي تسعى إلى الهيمنة على حضارة العصر [3].

إن خارطة الطريق للرشادة العقلية والفكرية تتمثل في السعي نحو "تحقيق خطة تنمية شاملة متطورة في جانبها الحداثي والتحديثي، بما يتفق مع ظروفنا الموضوعية الخاصة المصرية

---

[1] انظر: *العالم*، محمود أمين، **من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل**، مرجع سابق. ص464-466..

[2] انظر: المرجع السابق. ص98،93.

[3] *العالم* ، محمود أمين ،(2005) ، الثقافة والديمقراطية والهيمنة الأمريكية، تحديا للهيمنة الأمريكية، الطريق إلى عولمة بديلة ديمقراطية، سلسلة كتاب **قضايا فكرية**، القاهرة: قضايا فكرية، (21 يناير). ص13.

والعربية عامة، وفي غير انقطاع عن الخبرات المختلفة عالميا، أو عن المشاركة الفعالة شعبيا مما يفضي إلى عولمة إنسانية ديمقراطية بديلة عن هذه العولمة الإستقطابية"[1].

بهذه الكيفية تتحقق - بنظر *العالم* - فكرة وحدة العمل، والنضال العربي القاعدي الشعبي المدني، والشبابي العام، في تناغم مع العمل والنضال الجماهيري الإنساني الشامل، الذي ينشر ويعمق الرؤية السياسية والفكرية للجماهير، ويمهد للعمل التغييري الجذري قطريا وقوميا. ولكنه يقدم تواضعاً فكرياً، ويشير بالقول " لست بهذه المقترحات أقدم صياغات نهائية لإمكانيات تجاوز تخلفنا وتمزقنا القومي وتبعيتنا، في تضامن مع مختلف القوى الواعية والمتقدمة في بلادنا العربية وفي *العالم*، إنما أقدم مقترحات لعلها تفجر بالحوار المجتمعي والقومي والثقافي... إمكانيات وآفاق أكثر غنى في التمهيد لبناء عولمة إنسانية ديمقراطية كمرحلة جديدة متطورة لحضارتنا الإنسانية"[2].

يُؤكد *العالم* بالنهاية، أن هذه المقترحات التي قدمها لبناء مشروع نهضوي عربي، هي في الحقيقة، ليست قضية مشروع نهضوي أيديولوجي مجرد، فما أكثر مثل هذه المشاريع في حياتنا وتاريخنا القريب، وإنما هي عبارة عن رؤية نظرية، معرفية، تأسيسية، وإستراتيجية، نابعة من حقائق واقعنا وعصرنا واحتياجاتها وتحديداتها، رؤية مسلحة بالعلم والإرادة الشعبية الجماعية الواعية على مستوى كل بلد عربي وعلى المستوى القومي العام[3].

بقي أن يُشار في خصوص عامل البناء والتغيير الثقافي في الواقع العربي، أن *العالم*، ينهج نهجاً تغييرياً شاملاً، إلى حدّ التفكير بثورة ثقافية، ذلك أن معنى هذه الثورة الثقافية يبرز "كعملية ضرورية حاسمة في كل ثورة اجتماعية حقيقية، إنها التغيير الجذري للأبنية الثقافية المتخلفة السائدة في السلطة والمجتمع، وبغير هذا التغيير فلا حياة ولا مستقبل لأي ثورة اجتماعية حقيقية في أي مجال من مجالاتها وممارساتها السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية"[4].

ويُؤكد *العالم* بأنه لا سبيل للمثقفين كي يقوموا بدور إيجابي فعّال في التغيير المنشود، بغير الانخراط في النضال السياسي، "بغير الإنغراس في رحم المجتمع المدني وتجسيد المثقف الجماعي (على حد تعبير محمد برادة) أي بغير الارتباط بقضايا الجماهير وحركتها والالتزام بالعمل التنظيمي السياسي. إن التنظيم السياسي هو المثقف الجماعي بحق كما يذهب إلى ذلك

---

(1) المرجع السابق، ص538.

(2)*العالم* ، محمود أمين ، شبابنا والتحولات المستقبلية، مرجع سابق. ص93.

(3)*العالم*، محمود أمين، **الفكر العربي بين الخصوصية والكونية**، مرجع سابق. ص51.

(4)*العالم* ، محمود أمين ، (1988)، إشكالية العلاقة بين المثقفين والسلطة، **مجلة: أدب ونقد**، العدد: (38) ، السنة الخامسة- مايو، ص19.

(جرامشي)، إن المشاركة في العمل السياسي الثوري المنظم هو أرقى مشاركة للمثقف في تحقيق التغيير الاجتماعي المنشود"[1].

ثالثاً: *العالم* والنظرية الماركسية:

أ- الرؤية الأيديولوجية النسقية للنظرية الماركسية:

سبق القول إن التحولات الفكرية التي حصلت لدى *العالم* نقلته من أنساق الأفكار المثالية والنظرة الطوباوية، إلى الاشتراكية والنظرية الماركسية، وقد نظر *العالم* إلى الماركسية بوصفها "رؤية فكرية شاملة للعالم، ومنهج لتغيير العالَم تغييراً يستند إلى المعرفة العلمية والقيم الروحية والأخلاقية والثقافية، من أجل إلغاء استغلال الإنسان لأخيه الإنسان وتحقيق العدل والحرية والسعادة والتفتح الإنساني المجتمعي والفردي للناس جميعا"[2]. هكذا يرى أن الماركسية تمثل "خلاصة فكرية لنضال البشرية كلها من أجل الحرية والرخاء والسعادة. وهي ليست وصفة جاهزة نهائية، بل هي منهج جدلي خلاق، متجدد ملتحم بحركة الجماهير البشرية في واقعها العام والخاص، في واقعها الاجتماعي والتطبيقي. إنها الوعي بالضرورة الاجتماعية والطبيعية لتجاوزها إلى الحرية الكاملة للإنسان"[3].

إن النظرية الماركسية تحتل موقعاً إمتيازياً عن غيرها من النظريات - بنظر *العالم*- بفضل ثلاثة عناصر:

1- إنها نظرية تستمد عناصرها ومعطياتها وبالتالي قوانينها، من الدراسة العلمية للواقع العيني الاقتصادي والاجتماعي، الفكري والصراعي، فضلا عن حركة التاريخ عامة. وليست وليدة أفكار ونظريات أو عقائد سابقة، وإن تكن تتمثلها وتستلهمها بغير شك، وإنما تستمد أفكارها من الوقائع العينية، فضلاً عن الخبرة العملية والممارسة النضالية.

2- إنها تتضمن موقفاً موضوعيا، لتغيير الواقع تغييراً جذرياً لإقامة واقع مغاير، يتخلص فيه الإنسان من الفقر والقهر والاستغلال، وتتفجر فيه إنسانيته الإبداعية وتتوفر له الحرية الحقيقية.

3 - إنه ليس بين الأمر الأول والأمر الثاني فواصل أو مسافات، بل هما متداخلان متفاعلان، فالمعرفة لا تهتم بالفكر المجرد التأملي وإنما بالبحث العلمي من ناحية والفاعلية والممارسة العملية من ناحية أخرى.

---

[1] المرجع السابق، ص23.

[2] *العالم*، محمود أمين، **من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل**، مرجع سابق. ص226.

[3] *العالم*، محمود أمين، (1972)، **ماركيوز أو فلسفة الطريق المسدود**، "ط1"، بيروت: دار الآداب، ص16.

تأسيسا على هذا الفهم، فإن الماركسية تقف من حيث جوهرها ضد أمرين: ضد التجريد المطلق من ناحية وضد التجريد البرجماتي الجزئي من ناحية أخرى، وبالنتيجة ضد أي فكر عقائدي دوجماطيقي غير نقدي وغير علمي، وضد أي ممارسة تقوم على هذا الفكر[1].

وجد *العالم* أن المفاهيم الكلية من قبيل الاشتراكية أو الماركسية أو الديمقراطية، جميعها تتأثر بالسياق الاجتماعي والخصوصية الاجتماعية والقومية والثقافية والتراثية، فتصبغها بصبغتها الخاصة، فالسياق الاجتماعي، والخصوصية الاجتماعية والخصوصية القومية والثقافية والتراثية تضفي على المفاهيم النظرية الكلية الكونية بصبغتها الخاصة[2]. ومن ثم فإنه لا يوجد هناك ماركسيات كما يقال في الفكر الغربي اليوم، وإنما هناك ماركسية تختلف طرائق تطبيقها باختلاف النوعيات القومية والاجتماعية، وهي ليست نظرية نهائية جاهزة، وإنما خطوط عامة توجه وترشد إلى العمل. كما أنها تغتني وتعمق بالخبرات والتجارب المتنوعة[3]. وهو يؤمن بأن الماركسية "مواجهة عقلية للواقع بهدف معرفة قوانينه الموضوعية العينية وتغييره بمقتضى هذه المعرفة، ولهذا فالماركسية لا تحقق هذه المواجهة بأفكار أو تصورات مجردة، أو بقيم أخلاقية عامة، أو بشطحات يوتوبية خيالية"[4]. كذلك يُؤكد *العالم* بأن "الماركسية باعتبارها وعياً يسعى لتفسير *العالم* وتغييره، هي نظرية تستند إلى العلم ولكنها ليست في ذاتها علماً، وإنما هي أيديولوجية علمية، بسبب دخول عوامل ذاتية مختلفة وإمكانيات متنوعة ذاتية وموضوعية فيها. و كذلك إمكانية تغيير أسسها بالاكتشافات العلمية الجديدة"[5].

إن اكتشاف الماركسية الحقة لدى *العالم* ينطلق من "النظرة التاريخية والموضوعية لماركسية ماركس، من خلال متابعة تطوره الفكري لا من حيث ما جاء في كتاباته ومواقفه فحسب، بل من حيث علاقة هذه الكتابات والمواقف بالسياق الاجتماعي والتاريخي والثقافي الذي نشأ وعاش فيه وتأثر به. فماركسية ماركس، هي ثمرة أوضاع تاريخية واجتماعية وفكرية محددة، وإن ما يصبغ عليها صفة النظرية - أي اعتبارها ماركسية - لا مجرد كتابات ماركس، بل هو ارتفاعها من مستوى القراءة الوصفية للواقع الآني في عصره إلى التحديد العلمي والفلسفي والتوجيه العملي المستخلص من هذا الواقع"[6]. أي أنها "نسق متجانس مترابط موحد من الأفكار

---

[1]انظر: *العالم*، محمود أمين، **الفكر العربي بين الخصوصية والكونية**، مرجع سابق. ص146-147.

[2]*العالم*، محمود أمين، **من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل**، مرجع سابق. ص261.

[3]*العالم*، محمود أمين، **الوعي والوعي الزائف**، مرجع سابق. ص69.

[4]*العالم*، محمود أمين، **ماركيوز أو فلسفة الطريق المسدود**، مرجع سابق. ص43-44

[5]*العالم*، محمود أمين، **من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل**، مرجع سابق. ص296.

[6]*العالم*، محمود أمين، **بين الخصوصية والكونية**، مرجع سابق. ص145.

التي تسعى لتفسير المشاكل الأساسية التي تواجهها الإنسانية وتتضمن منهجا لحلها أو لحل جانب منها"[1].

إن ابرز ما تتميز به النظرية العلمية الاشتراكية ومنهجها الجدلي - بنظر *العالم* -، هو رؤيتها ومراعاتها للتعددية والصراعية في حركة التاريخ والسعي للسيطرة عليه سيطرة عقلانية علمية باسم الإنسان وبالإنسان ولمصلحة الإنسان. فهي نسق نظري مفتوح على الخبرات والوقائع الموضوعية المختلفة بما يجدد نسقها النظري نفسه مع كل نجاح أو فشل، مع كل تجدد واكتشاف بالوعي والممارسة بالعلم والعمل[2].

وفقاً لهذا الفهم لمعنى النظرية ولمعنى طابعها العلمي، تعامل محمود أمين *العالم* مع الماركسية، التي تبناها، تعاملاً مع أداة ومنهجاً للتحليل ليس غير، إذ إنه نادراً ما كان يلجأ إلى إشهار ماركسيته هذه الكامنة في كل نتاجاته[3]. ويشير *العالم* كذلك إلى خطورة تحول النظرية ذات النسق الكلي الجامد إلى أداة سياسية - أي سلطة - لتنظيم وإدارة مجتمع من المجتمعات أو حزب من الأحزاب، وفي هذه الحالة، لا يقتصر الأمر على تقليص المعرفة، وإنما إلى تقليص حركة التاريخ نفسه، بل تقليص وتجميد وإهدار القيم والحياة الإنسانية نفسها، وقد يكون هو العامل الحاسم الذي تفرعت عنه عوامل أخرى عديدة، أفضت في النهاية إلى انهيار الأنموذج الاشتراكي السوفييتي. عندما تحولت النظرية الماركسية إلى نسق مغلق مفروض بشكل علوي إرادوي على المجتمع السوفييتي.

وبدلا من أن تكون النظرية وسيلة لتحرير المجتمع من الاغتراب، فضلا عن تجديده وتطويره، أفضت إلى مضاعفة اغترابه وسجنه في نسق نظري مغلق وتجميد حركته. وهكذا أصبحت النظرية التاريخية نظرية غير تاريخية، وبدلا من أن تدرك معطيات الواقع الاجتماعي في تناقضاتها وتفاعلاتها المختلفة إدراكاً علمياً ملموسا، تم وضع الواقع في قالب نظري استبدادي وبالنتيجة أقصيت كل الاجتهادات والمبادرات وإمكانيات التغيير والتطوير على المستوى الاجتماعي التاريخي، بل لقد أصبحت النظرية الماركسية في التطبيق، أقرب إلى اللانظرية، اللاجدلية، اللاتاريخية، فقد أصبحت معادية للنظرية باسم النسق الجامد للنظرية، وكانت معادية للتاريخ بالمعالجة الإرادوية العلوية للتاريخ[4]، وبسبب ذلك كان من الطبيعي أن ينهار النموذج

---

(1) المرجع السابق، ص146.

(2) المرجع السابق، ص141.

(3) الشريف ، ماهر ، وآخرون، (2009)، "محمود أمين *العالم* وبعض إشكاليات الفكر العربي المعاصر"، ضمن كتاب **محمود أمين *العالم* مفكرا وناقدا**، تقديم: وليد إخلاصي، "ط1"، حلب: نون للنشر، ص25.

(4) *العالم*، محمود أمين، **الفكر العربي بين الخصوصية والكونية**، مرجع سابق. ص131-132.

السوفييتي وتتفكك المنظومة الاشتراكية، نتيجة الانهيار الفكري والأيديولوجي والديمقراطي وغلبة الطابع الإرادوي والبيروقراطي[1].

إن *العالم* قد وجد، أنه من المفارقات أن تنجح العوامل الذاتية الإنسانية من منافسات وصراعات من أجل الربح والسيطرة المعرفية والتكنولوجية في النظام الرأسمالي، وهي بالأصل تقوم على الاستغلال والاغتراب، في حين أن النظام الاشتراكي في أنموذجه السوفييتي، الذي قام أصلا من أجل إلغاء الاستغلال والاغتراب، يفشل بسبب تجاهله وإهداره للعوامل الذاتية الإنسانية يقول *العالم*: " إن الحرية النسبية المتنامية لحركة التاريخ هي التي أسهمت في تجديد النظام الرأسمالي، بما وفرته من إمكانيات وتنافسات واجتهادات عقلانية وعلمية وتكنولوجية، على حين أن الرؤية النمطية النسقية السلطوية العلوية المغلقة لحركة التاريخ، هي التي أسهمت في انهيار النموذج الاشتراكي السوفييتي[2].

وعن أثر انهيار المنظومة الاشتراكية، فإن *العالم* يبدي أسفه الوجداني وأزمته الفكرية، من جرّاء انهيار تجربة الحلم الذي كان واعداً في المنظومة الاشتراكية عامة والاتحاد السوفييتي خاصة، لكنه لا يجعل من هذه الأزمة سببا للتراجع عن طريق الحلم أو التسليم لأعدائه، وإنما هو مدعاة لمراجعة نقدية واعية للفكر والنفس والواقع لمواصلة أفضل وأعمق[3]. إن انهيار الاتحاد السوفييتي لا يعني - بنظر *العالم* - أن قوانين الاشتراكية خطأ، وإنما كان هناك ثمة عوامل داخلية وخارجية ساهمت في سقوطه[4]. ويرى "إن النموذج الاشتراكي السوفييتي الذي سقط لا يعني سقوط الاشتراكية كهدف إنساني، والماركسية لم تفشل وإنما الذي فشل هو الرؤيا الجامدة لها وتحويلها إلى دين، وعدم تطورها بتطور الخبرة العملية وتطور العلوم"[5].

أن القيمة الحقيقية للنظرية الاشتراكية العلمية – بنظره - لا تكمن فيما تتضمنه من رؤية إنسانية على أسس علمية تقوم على تحقيق العدالة والحرية والرخاء والتقدم والسلام، وإنما فيما تتضمنه أساساً من منهج جدلي علمي، فضلاً عن التعامل مع حركة التاريخ. فقوانين هذا النهج ليست قوانين أقنومية ثبوتية، وإنما هي قوانين للحركة نفسها في تجلياتها العامة"[6]. ومن هنا

---

[1] *العالم* ، محمود أمين ، (1996)، الماركسية وسرير بروكوست، **مجلة النهج**، العدد: 42، السنة (ال12) ، تصدر عن: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في *العالم* العربي، دمشق، ص17.

[2] *العالم*، محمود أمين، **الفكر العربي بين الخصوصية والكونية**، مرجع سابق. ص133.

[3] المرجع السابق، ص223.

[4] النقاش، أمينة، (2010) ، "محمود أمين *العالم*: المجتمع المصري في حاجة إلى حزب شيوعي"، **أدب ونقد**، العدد: (298)، يونيو ، القاهرة، ص32-33.

[5] *العالم*، محمود أمين، **من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل**، مرجع سابق. ص337.

[6] *العالم*، محمود أمين، **الفكر العربي بين الخصوصية والكونية**، مرجع سابق. ص139.

فالعالم ينظر للمادية على أنها رؤية منهجية عقلانية موضوعية للظواهر المادية وغير المادية، بغرض "كشف قوانين حركتها، وتنمية المعرفة الدقيقة بها. وهذا المفهوم للمادية هو أساس الفكر العلمي نفسه في مقابل الفكر المثالي أو السحري أو الأسطوري، أي غير العلمي بشكل عام"[1]. فالمعنى العميق للعلم والتكنولوجيا في الاشتراكية، هو أن نجعل منجزات الحضارة البشرية في أيدي البشر، ولخدمتهم وتقدمهم[2].

يُجادل *العالم* بأن ماركس لم يقدم تصوراً محدداً للمجتمع الاشتراكي أو الشيوعي، ولم يقل بأن الشيوعية نهاية التاريخ. بل لعلها أن تكون بداية للتاريخ الإنساني كما يقول. وأن المادية التاريخية ليست رؤية قدرية أيديولوجية قبلية لحركة التاريخ، وإنما هي رؤية موضوعية علمية لتعددية وصراعية الواقع الإنساني التاريخي في أنماط إنتاجه المختلفة. وهي رؤية منفتحة وليست مغلقة على نسق نهائي محدد تتضمن أداة للتحليل الموضوعي العلمي للوقائع والمصالح وأنماط الإنتاج المختلفة في سيرورتها وصيرورتها. فالمنهج المادي والجدلي يشكلان وحدة واحدة يعبران عن رؤية جماعية تغييريه للتاريخ نابعة من القراءة العلمية للتاريخ نفسه، وليست مفروضة من خارج التاريخ أو تجاوزا لنتائج الدراسة العلمية[3].

ب- الرؤية المنهجية العقلانية للنظرية الماركسية:

قدّم *العالم* نقداً لتطبيقات الماركسية في تجربة المدرسة السوفييتية، التي سارت على النهج الستاليني في فهم المادية التاريخية في التطبيق، عندما أصبحت المادية التاريخية "رؤية مفروضة على التاريخ وليست رؤية مستمدة من دراسة موضوعية عينية للتاريخ. وبهذا أفضت إلى إلغاء حركة التاريخ بدلاً من التعجيل بها، بل أصبحت النظرية عقبة في وجه التاريخ، ولا شك أن كل نظرية تسعى لفرض ذاتها على الظواهر التي ندرسها ونتعامل معها هي بمثابة سلطة استبدادية إزاء هذه الظواهر"[4]. ويُؤكد *العالم* بأن التصورات والقيم التي يتحرك بها، من واقع ماركسيته، لا تشكل أحكاماً مسبقة وتمثل قيداً على فكره، مثلما أنها لا تشكل قوالب تخنق الواقع الحي، وإنما تسعى لاكتشاف ما يتضمنه من تجدد دائم متصل، وهي تُثرَى بالواقع وتتطور معه، فالماركسية ليست كالمثالية التي تفرض الفكرة المسبقة على الواقع الحي وتفرض القانون الجامد على الحياة،

---

[1] *العالم*، محمود أمين، **من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل**، مرجع سابق. ص309.

[2] *العالم*، محمود أمين، **الثقافة والثورة**، مرجع سابق. ص132.

[3] *العالم* محمود أمين، **الفكر العربي بين الخصوصية والكونية**، مرجع سابق. ص129.

[4] المرجع السابق، ص130.

بل هي تكتشف ولهذا فهي تتجدد بتجدد الحياة، وتعود لنفسها بالنقد الذاتي الذي يطور قدراتها على الإدراك والتغيير[1].

إن *العالم* كما أعلن هو عن نفسه لم يكن ماركسيا أرثوذكسيا متبعاً ومقلداً. بل إن الأمر على العكس من ذلك تماما، فقد كان *العالم* فيلسوفا ينظر إليها بوصفها مرشداً عاماً، لا على أنها مجموعة من القوالب الجاهزة الناجزة (المقدسة) التي لا يجوز المس بها[2]. وهذا هو ما ميز *العالم* وجعله يبدو وكأنه ماركسي مجدف ومتمرد في أعين كثير من الماركسيين العرب الذين تحولت الماركسية لديهم إلى دين له عدّته الطقسية الكاملة، وله لغته المقدسة وأنبياؤه الذين يتحدثون بلغة الحادية، فلم يكن *العالم* من هؤلاء بل كان ينظر إلى نفسه على أنه يشارك في الحقيقة التي تتكشف في التاريخ[3]. وثمة من وجد أن *العالم* نجح في مواقفه النقدية بإعطاء اليسار وجهاً إنسانياً، فقد تمكن من تخليص الفكر اليساري مما اصطبغ به طوال عقود من الجمود والتطرف، وتمكن من خلال معرفته الفلسفية الشاملة أن يخرج بالفكر اليساري إلى عالم أكثر رحابة واتساعا، فقد خاطب في خصومه إنسانيتهم، فجاءت كتاباته ونضالاته تجسيداً حياً لإنسانية اليسار على الصعيدين الفكري والسياسي، لذلك نجده يقول دائما إنه ليس ماركسيا بالقياس إلى الماركسية التي كانت سائدة في الأدبيات والممارسات الفكرية والسياسية في عصره، فالماركسية ليست قانونا نهائيا ولا هي

عقيدة نظرية تصلح لكل زمان ومكان ولا هي عقيدة أو دينا بل هي ببساطة شديدة قراءة لموضوع ما في بيئته وعلاقاته وقانونيته التاريخية[4].

لم ينظر *العالم* إلى الماركسية بوصفها نظرية جامدة يمكن تطبيقها بصورة ميكانيكية في كل الأحوال والظروف والجغرافيا المكانية، كما لو أنها "موديل "، ولكنه أكّد على فكرتي التبيئة والخصوصية في هذا السياق، ورفض كل التبعية، مُصرّاً على أن الخصوصية ينبغي أن تكون البداية، غير أنه كان من المعارضين لأي انغلاق بحجة هذه الخصوصية، "لم يهجر *العالم* الأسس ولكنه لم يجمد عندها، كان متطلعا لكل جديد من دون أن يخذل تاريخه، لذلك لم يسقط حينما انهارت الشيوعية ولم يغير جلده ولم ينقم على عصره، كما فعل الكثير من أقرانه وبني جيله"[5].

---

[1] فرح ، مجدي ، (1973)، حوار في النقد والسياسة مع *العالم*، **مجلة الآداب**، العدد الثامن، آب أغسطس، السنة (ال21)، ص88.

[2] سلامة ، يوسف ، "نقد الوعي الزائف عند محمود أمين *العالم*"، ضمن كتاب **محمود أمين *العالم* مفكرا وناقدا**، مرجع سابق. ص17.

[3] المرجع السابق، ص17.

[4] أبو ساحة ، عمر ، "محمود أمين *العالم* مسكون بالتفاؤل"، ضمن كتاب **محمود أمين *العالم* مفكرا وناقدا**، مرجع سابق. ص49..

[5] المرجع السابق، ص49.

لقد "كان *العالم* نموذجا للفكر الماركسي النقدي بعيدا عن الجمود، والتعصب والكلاسيكية[1]. وهذا ما أكده *العالم* نفسه بقوله "ولكن أنا مصري عربي ماركسي، فلا اعتقد أن كل ما يقوله لينين هو صحيح، ولا أتبنى كل ما يقوله ماركس تبنيا مطلقاً"[2].

انطلاقا من ماركسيته هذه، تعامل *العالم* مع واقعنا العربي رافضا أي عقائدية فكرية يقول: "إن الذي يرفض من الماركسيين العرب كل فكر نظري غير فكره، إنما يقع أسير كهنوتية غير علمية، وغير ماركسية، كذلك جاعلا من الماركسية ذاتها عقيدة، وأيديولوجية جامدة، ولا يقفل باب الحوار الموضوعي الفني مع غيره من الثوريين العرب فحسب، بل يقفل باب الحوار الإيجابي مع الواقع العربي نفسه"[3]. لقد ذهب تأكيد *العالم* إلى أن الفكر العربي في الوقت الراهن لا يحتاج إلى أيديولوجية وإنما يحتاج إلى فكر علمي تخطيطي ثوري، يحتاج إلى سيادة منهج علمي ثوري في حياته تنضج به في (الممارسة أيديولوجيته)، فنحن اليوم بأمس الحاجة " إلى فكر علمي نواجه به واقعنا العيني مواجهة فكرية وعلمية ونحقق بهذا اكتمالا ونضجاً لأيديولوجيتنا. فبهذا تتحقق حركة الفكر وحركة الحياة في واقعنا العربي"[4]. لكن "إشاعة الفكر العلمي، لا تتم بالتوعية الثقافية وحدها، وإنما بالتوعية النظرية خلال الممارسة في إطار التنظيم الثوري. فالتنظيم الثوري هو أرقى شكل من أشكال التجسيد العملي للفكر العلمي، إنه مدرسة للوعي ووعاء لإنضاج الخبرات الحية، وطاقة للفاعلية الجماعية"[5].

يرى *العالم* إن أزمة الفكر الماركسي في العالَم العربي، جاءت بسبب أن هذا الفكر لم يترجم بصورة غنية عربيا، فحسب ما تُرجم لا يعدو كونه كتيبات سخيفة متخلفة، كتبت في الإتحاد السوفييتي إبّان المرحلة الاستالينية، فقدُفرضت اللينينية على العالَم العربي والعالَم كلّه، وهذا هو مكمن الخطأ[6]. ولذا فإن *العالم* يفسر ضعف جماهيرية الحركة الشيوعية المصرية، وهامشية

---

[1] الجندي ، هيفاء أحمد ، "عندما يستمد الفكر العقلاني العربي جوهره ومعناه من منهج محمود أمين *العالم* الماركسي"، ضمن كتاب **محمود أمين *العالم* مفكرا وناقدا**، مرجع سابق. ص53.

[2] *العالم* ، محمود أمين ، وآخرون ، (1988) ، "لغة الشعر العربي الحديث وقدرته على التوصيل"، **في قضايا الشعر العربي المعاصر (دراسات وشهادات)**، ندوة نظمتها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، (1981) ، تقديم: عز الدين إسماعيل، الحمامات: المركز الثقافي الدولي. ص66.

[3] *العالم*، محمود أمين، **الثقافة والثورة**، مرجع سابق. ص194.

[4] *العالم*، محمود أمين، **الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق. ص51.

[5] المرجع السابق، ص51.

[6] جلال ، شوقي ، (1998)، (اليسار العربي وسوسيولوجيا الفشل)، تعقيب: محمود أمين *العالم*، ندوة فكرية: الفكر العربي المعاصر، تقييم واستشراف، **مجلة عالم الفكر**، م26، العددان الثالث والرابع، ص220.

الفكر الماركسي في مصر، بعدم ترجمة أمهات الكتب الماركسية، وما واجهه الشيوعيون من ضغوطات وقيود قانونية وممارسات قمعية أو تشويهات أيديولوجية[1].

كانت رؤية *العالم* للاشتراكية بأنها تمثل ظاهرة اجتماعية عامة تشمل المجتمعات الإنسانية، ولكنه رأى أنها تختلف في التطبيق والممارسة، تبعا لإختلاف الظروف الاجتماعية والأحوال القومية، ولذا فإنه من الخطأ اعتبار أن هذه السمة العامة للاشتراكية مدعاة لتطبيقها تطبيقا آليا أو تحكميا، من دون مراعاة العوامل والظروف المحلية أو القومية، ومن غير النظر إليها بوصفها حاجة أو ضرورة اجتماعية خاصة، فالقانون الأساسي للثورة الاشتراكية هو أنها لا تستورد ولا تصدر وإنما تنبع من قوانين المجتمع نفسه، وضروراته الداخلية، والثورات التي تفرض من الخارج أو تقلد غيرها من الثورات تقليدا آليا هي ثورات فاشلة بالضرورة[2]. وبناءً على ذلك فإن *العالم* يرى إن البناء الاشتراكي في بلادنا، لا ينفصل عن معركة تحرير الوطن العربي والقضاء على الرجعية العربية . إن البناء الاشتراكي في بلادنا، بنظره، هو البعد الاجتماعي الأساسي لحركة التوحيد القومي، وهكذا تصبح الاشتراكية عندنا معنى من معاني الوحدة العربية الشاملة[3].

وينظر *العالم* إلى الماركسية بوصفها ثمرة من ثمرات الخبرة الإنسانية عامة وليست الخبرة الأوروبية فحسب، وهي تتضمن في ذاتها معنى التنوع والخصوصية، وعليه فإن تطبيقها في أوروبا لا بد أن يختلف عن التطبيق في البلاد النامية، لاختلاف التراث الثقافي والملابسات العامة[4].

يعتقد *العالم* أن التجربة الاشتراكية العربية لها خصوصيتها ومميزاتها العديدة مثلما أنها لها متطلبات منها:

1- إن حلم تحقيق الانتقال إلى الاشتراكية بطريقة تطورية، نتج عنه سلمية الانتقال إلى الاشتراكية، والاستعانة بالقوى الشعبية.

2- ضرورة إبقاء معالم خاصة للملكية الفردية في بعض المجالات والاستعانة بفكرة الجمعيات التعاونية.

---

[1] *العالم*، محمود أمين، **الفكر العربي بين الخصوصية والكونية**، مرجع سابق. ص124-125.

[2] *العالم*، محمود أمين، (1965)، **معارك فكرية**، "ط1"، سلسلة شهرية تصدر عن دار الهلال، ع: 177، ص193.

[3] المرجع السابق، ص200.

[4] *العالم*، محمود أمين، **الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق. ص44.

3- إن الدين يمثل قيمة روحية وقومية، حيث ارتبط بالوطنية والنضال من أجل الوحدة القومية ومحاربة الاستعمار، وهذه سمة من سمات تجربتنا الاشتراكية الخاصة.

4- يرتبط الانتقال إلى الاشتراكية في بلادنا بحركة التوحيد القومي العربي ارتباطا مباشراً وعضويا. كما إن البناء الاشتراكي في الوطن العربي لا ينفصل عن معركة تصفية إسرائيل بل، هو معنى من معاني هذه المعركة[1].

وبخصوص تعارض أو توافق الماركسية العربية مع القومية العربية، فإن *العالم* لم يجد أي تعارض بهذا الخصوص، ولذا وجب أن نعالج القضية القومية ونقبض عليها بكلتا يدينا كماركسيين قوميين[2]. وهذا طريق رئيس لإنجاز التنمية، التي يستحيل تحقيقها من خلال التنمية الرأسمالية، التي لا تمنع طريق الاستقلال الوطني والتقدم الاجتماعي والوحدة العربية، بل إن الطريق الوحيد لتحقيق ذلك هو التحول الاشتراكي مع مراعاة خصائص كل بلد عربي، على أنه ليس هناك شكل نهائي للتحول الاشتراكي أو وصفة جاهزة لتحقيق هذا كله. بل القضية مرهونة بالوعي العلمي بحقائق واقعنا المحلي والعربي[3]. يقول *العالم* "وموقفي السياسي - كما ذكرت من قبل - ينبع من ماركسيتي في تطبيقها العربي، من إيماني بضرورة النضال الواعي المنظم من أجل إعادة بناء الإنسان العربي، وتحرير الأرض العربية المحتلة، وتحرير الفكر العربي والحياة العربية من التخلف والاستغلال، والتمزق القومي، وتحقيق الوحدة العربية الشاملة على أسس ديمقراطية اشتراكية وتنمية التراث العربي تنمية علمية تجمع بين الأصالة والتجدد حتى يتمكن من الإضافة الخلّاقة في عصرنا الراهن"[4].

يبين *العالم* أن الاشتراكية التي يتبناها ويدعو إليها في العالَم العربي هي الاشتراكية العلمية؛ "اشتراكيتنا، في الحقيقة وببساطة، هي اشتراكية علمية، والاشتراكية العلمية في جوهرها هي إلغاء استغلال الإنسان لأخيه الإنسان... واشتراكيتنا من حيث هذا الجوهر لا تختلف عن أي اشتراكية أخرى إلا أن التطبيق النوعي للاشتراكية في بلادنا، وفي ظروف وطننا العربي يضيف إلى ذلك الجوهر العلمي للاشتراكية قيما جديدة، وهي إضافات خلاقة بغير شك"[5]. إلا أن هذه

---

(1) انظر: *العالم*، محمود أمين، **معارك فكرية**، مرجع سابق. ص200،198.

(2) *العالم* ، محمود أمين ، وآخرون، الماركسية البروسترويكا، (**سلسلة قضايا فكرية**)، مرجع سابق. ص439.

(3) *العالم* ، محمود أمين ، (1986)، هل هناك إمكانية لتنمية رأسمالية مستقلة؟!، أزمة النظام الرأسمالي في مصر لماذا: إلى أين، **سلسلة كتاب قضايا فكرية**، الكتاب الثالث والرابع، القاهرة : تصدر مؤقتا عن دار الثقافة الجديدة، ص8.

(4) فرح ، مجدي ، (1993)، حوار في النقد والسياسة مع محمود أمين *العالم*، **مجلة الفكر والفن المعاصر**، ع: (125)، إبريل ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب. ص203.

(5) *العالم*، محمود أمين، **معارك فكرية**، مرجع سابق. ص213.

الإضافات - بنظره - لا تخرج اشتراكيتنا عن الاشتراكية العلمية، ولا تقدم بديلا عربيا للاشتراكية العلمية، ولكنها تضيف قيما جديدة إلى النظرية الاشتراكية[1].

إن *العالم* يشعر بالواقع المأزوم الذي تعيشه الماركسية عالميا وعربيا، وهذا من شأنه أن يطرح أسئلة منها: هل ما تزال الماركسية كما قال بها ماركس هي نفسها لم تتغير؟!. وهل ما تزال الماركسية اللينينية، التي ناضلت وضمت آلاف الناس تحت رايتها، كما هي بذات الصيغة القديمة ؟. ثم أخيرا ما السبيل للخروج من هذه الأزمة التي تعانيها الماركسية فكراً وواقعاً؟!.

لا يتزعزع اليقين الخاص عند *العالم* أن الماركسية ما تزال تحمل من المصادرات النظرية والتوجهات المنهجية ما يجعلها مرجعية أساسية من مرجعيات الفكر الاشتراكي، وخاصة فيما يتعلق باستنادها إلى البحث العلمي خياراً لمصادراتها، وكشفا متصلاً لقوانين الواقع فضلا عن الممارسة الثورية المنظمة المستندة إلى هذه الممارسة العملية، إلى جانب رؤيتها النظرية الفلسفية المادية الجدلية، فكما ارتكزت الماركسية على مرجعيات علمية وفكرية سابقة، فلا شك أنها سوف تستند في مرجعيتها الجديدة إلى الماركسية وإلى ما استندت إليه الماركسية سابقاً من مرجعيات علمية وفكرية وموضوعية، ولكنها ينبغي أن تضيف إلى ذلك ما استجد منذ ذلك التاريخ وحتى اليوم من تطورات علمية وتكنولوجية، وهكذا تتسع، بنظره، مرجعية الحركة الاشتراكية المعاصرة، وتتعدد مصادر قوتها وفاعليتها عن الحدود الماركسية القديمة، بحيث تكون إمتداداً إبداعياً لها[2].

يرى *العالم* أنه مع التحولات التي يشهدها العالَم اليوم تبرز الحاجة إلى الاشتراكية وإلى الفكر الماركسي كما لم تبرز من قبل، ولذا فإنه من الخطأ الحكم على الاشتراكية والفكر الماركسي بما أصاب التجربة السوفييتية الاشتراكية من انهيار، وإنما الحكم الصحيح على الاشتراكية والماركسية يكون بما تعانيه الرأسمالية العالمية اليوم من عجز عن تقديم حلول للمشكلات الأساسية للواقع الإنساني، بل وبشراستها العدوانية والاستغلالية إزاء شعوب العالَم الثالث بوجه عام، فضلا عن تفاقم أزماتها الاقتصادية والاجتماعية والقيمية. وهكذا، تبرز الاشتراكية والماركسية كضرورة، ما تزال تتطلع إليها هذه الأوضاع التي تزداد في حياة شعوب العالَم وخاصة شعوب البلاد المتخلفة والنامية[3].

وإذا كان صحيحا أن الرأسمالية تعيش أزماتها الاقتصادية والاجتماعية والقيمية، فهل يمكن القول إن المعادل الموضوعي أو المكاني الواقعي للرأسمالية هو الاشتراكية أو الماركسية

---

(1) المرجع السابق، ص214.

(2)انظر: *العالم* ، محمود أمين، **الفكر العربي بين الخصوصية والكونية**، مرجع سابق. ص160-162.

(3) المرجع السابق، ص160.

بالضرورة ؟ بمعنى أن خيارات العالَم والشعوب محكومة بهذين النمطين، أليس ثمة طريق ثالث يمكن للإنسانية أن تسعى إليه في تجاربها في المستقبل ؟.إن *العالم* يرى أن الحكم الناجع على الفكر الماركسي، هو من خلال تحليل أزمة الرأسمالية اليوم، والضروري هو البدء بتحليل الفكر الماركسي نفسه، فضلاًعن التجربة الماركسية، لمعرفة مدى استجابتها لاشتراطات الواقع المعاصر بكل مشاكله المعقدة.

يذهب *العالم* في يقينه حداً إلى القول بأنه لو لم تكن هناك اشتراكية لحرصنا أن نوجدها هذه الأيام، فليس من ضرورة لاشتراكية مثلما هي اليوم، بسبب هذه الرأسمالية التي يعاني منها العالَم اليوم والتي هي أشرس من بدايتها الأولى البشعة. الرأسمالية اليوم متوحشة وتمارس ضد الإنسانية وضد القيم الكبرى ثقافة وفكرا وإنساناً وحضارة، وأبشع ما يمكن أن يمارس ضد هذه القيم العظيمة.

يُؤكد *العالم* بأنه بهذه الأمور السابقة تتسع مرجعية الحركة الاشتراكية، وتتعدد مصادر قوتها وفعاليتها عن الحدود الماركسية القديمة، وإن تكن امتدادا إبداعيا لها، وعليه فإننا نجده يقر بمشروعية السؤال الذي ُيثار بالأذهان هذه الأيام وهو؛ ألا تُعد مقولة (الاشتراكية العلمية) والاكتفاء بها، أكثر ملائمة وتعبيراً عن الأوضاع الجديدة، بدلا من الانتساب النظري إلى اسم ماركس، دون إغفال اسمه كمصدر أساسي من مصادر الفكر الاشتراكي العلمي؟[1]، معللا تلك المشروعية، بأن الانتساب إلى اسم من الأسماء قد يحد من إمكانية تطوير الفكر النظري، بل قد يثير نوعا من الإحساس بالاغتراب عن خصوصية الواقع الوطني لدى الجماهير الشعبية، لكن *العالم* يُؤكد على عدم إغفال اسم ماركس كمصدر أساسي من مصادر الفكر الاشتراكي العلمي.

يقترح *العالم* بعض العناصر التي قد تصلح نقطة انطلاق لمرحلة جديدة تطويرا للفكر الماركسي، وتنمية للنضال الثوري وتوسيعا وتعميقا له، بغرض الخروج بالحركة الاشتراكية خاصة، وحركة النشاط الثوري الإنساني عامة من أزمتها، للتصدي لمحاولة الرأسمالية العالمية فرض هيمنتها ومصالحها الاستغلالية وثقافتها على عالمنا المعاصر. وتتمثل هذه العناصر بالآتي:[2]

- التركيز على عملية التجربة الثورية - التغييرية.
- تنمية الثقافة الديمقراطية والعقلانية والنقدية والإبداعية.
- التخلص من كل التعميمات الأيديولوجية المجردة.

---

(1) المرجع السابق، ص162.

(2) المرجع السابق، ص163.

- الحرص على الدراسة العينية للواقع، سواء في خصوصية الوطنية المحلية أو خصوصية القومية العربية.
- السعي إلى القيام بأوسع التحالفات السياسية والنضالية بين مختلف القوى الإنتاجية والإبداعية والاجتماعية على المستوى الوطني والعربي والعالمي.
- المشاركة في إنشاء أمميه جديدة لا تلغي الخصوصيات الوطنية والقومية والثقافية المختلفة، بل تجعل منها قوه تخصيب وإغناء لهذه الأممية الجديدة، والحرص على الطابع الديمقراطي لهذه الأممية بحيث تحترم الاختلافات، والتمايزات، والخبرات المتنوعة.

ولكن هذه العناصر، بنظر *العالم*، لا تغني عن معالجة خبرة فكرنا الماركسي في التطبيق الحي معالجة نقدية محددة في إطار واقعنا المحدد[1]. إن طبيعة النظرة التي تحكم تفكير *العالم*، تنطلق من قناعته الشخصية الخاصة، بأن التنمية الاشتراكية العلمية - رغم فشل أنموذجها السوفييتي - تظل الطريق القويم للخروج بالحضارة والمجتمعات الإنسانية عامة من أزمتها الراهنة، "ودون أن يعني هذا أنني أرى الاشتراكية أنموذجاً واحداً جاهزاً نهائياً، بل أراها تختلف بالضرورة - في التطبيق على الأقل - باختلاف الخصوصيات الثقافية والقومية لكل مجتمع، شأنها في ذلك شأن النظام الرأسمالي نفسه"[2]، على أن ما حدث في المنظومة الاشتراكية لا يعني انهيارا للاشتراكية بقدر ما هو انهيار لإنموذج بيروقراطي للاشتراكية ثبت فساده، وهذا يتطلب ضرورة تجديد الاشتراكية كمفهوم وكمنهج وكممارسات وسياسات في ضوء الخبرات السابقة ومستجدات العصر[3].

لقد نظر *العالم* إلى الاشتراكية وحركتها التاريخية العالمية باعتبارها حقيقة واقعة في حياة الإنسانية، ومهما حدث في الإتحاد السوفيتي، إلا أنها تبقى تمثل قيمة كبيرة وخبرة عظيمة في عصرنا الراهن لها تاريخها ولها تحققاتها، ولها سلبياتها وإيجابياتها. ونحن عندما نتحدث اليوم عنها، فإنما نتحدث عنها ناقدين مستبصرين حقيقة ما جرى في تجربتها المعاصرة، ولكننا نظل مع ذلك ناظرين إلى المستقبل الإنساني، كما أننا ينبغي أن نبحث عن خصوصيتنا نحن في موقعنا، فهي تمثل اليوم مهمة في وطننا، وفي أمتنا العربية، والبحث عن همّ ثقافي كلي -عالمي إنساني - هم أساسي من همومنا المباشرة [4].

---

[1] المرجع السابق، ص146.

[2]*العالم*، محمود أمين، **من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل**، مرجع سابق. ص83-84.

[3] المرجع السابق، ص52.

[4]*العالم*، محمود أمين ،(1997) ، "إشكالية تجديد المشروع الاشتراكي"، بحوث ومناقشات مهداة إلى مهدي عامل، **(كتاب الطريق نحو تجديد المشروع الاشتراكي)**،ندوة عقدت بين 16-18 أيار في فندق الكمودور بيروت : "ط1"، ص299.

وعن واقع الماركسية العربية، *فالعالم* يرى أنها: "لم تتضح بعد لدينا، نظرية ماركسية ذات خصوصية عربية عامة، وجلّ ما تم تبيّنه بخصوص هذه التجربة هو أنها كانت اجتهادات تتم في كل بلد عربي ويغلب عليها الطابع البرنامجي التغييري العملي وتندر فيها الدراسات العينية والنظرية العميقة. ولهذا لا يزال الفكر الماركسي في بلادنا العربية فكراً نخبوياً مجرداً، محصوراً في أغلبه من الناحية النظرية في دائرة المثقفين وخاصة بعد انهيار التجربة التنموية في الإتحاد السوفييتي وتفككه وتفكك المنظومة الاشتراكية"[1].

يشير *العالم* أخيرا بخصوص النظرية الماركسية، إلى أننا الآن بحاجة إلى قراءة ماركس وليس إعادة قراءته يقول: "هناك تكرار القول بإعادة قراءة ماركس، في حين أننا في حاجة إلى قراءة وليس إعادة قراءته. وهذا مرتبط تماماً بإبداعنا، الخاص في مجال الماركسية، على الرغم من أننا لن نبدأ من الصفر، فمع كل النواقص فإن تاريخ الحركة الشيوعية العربية (الماركسية العربية)، مليء بما نفخر به"[2].

يجزم *العالم* باستمرارية الفكر الماركسي آنيا ومستقبلا، تأسيساً على علميته ونضاليته وضروريته، وأن بناءه النظري سيثرى دوماً بمزيد من التجارب الإنسانية، وأن الحاجة إليه آنية لا ريب، خصوصا في العالَم النامي، كنتيجة للتردي المترتب على طغيان (القطبية الواحدة)لا لشيء إلا لأنها في النهاية كسب إنساني ومعرفي ونضالي مفتوح ومتجدد[3].

إن إيمان *العالم* الراسخ بالفكر الماركسي والاشتراكي، يجعله يقدم نقداً لاذعاً لكل أولئك الذين يتسرعون ويحكمون بالفشل المطلق النهائي على التجربة الاشتراكية والفكر الاشتراكي وهؤلاء، بنظره، يتجاهلون حركة التاريخ ويصنعون - أرادوا أو لم يريدوا - من الرأسمالية إلهاً سرمديا مطلق الكينونة والصيرورة، لو استطاع القائلون بهذا الرأي أن يدققوا النظر لتبينوا أنه ليس ثمة دائرة محكمة، وليس ثمة استقرار، وليس ثمة بعد نظام نهائي، مؤكداً بأن الذين لا يبصرون غير الانتصار المطلق النهائي للهيمنة الأمريكية، والرأسمالية العالمية الموحدة، فإنهم لا يجدون مخرجاً لتخلفنا وتبعيتنا، إلا تكريس وإعادة إنتاج هذا التخلف وهذه التبعية لا أكثر ولا أقل[4].

---

[1] *العالم* ، محمود أمين ، (1998) ، الفكر العربي بين النظرية والتطبيق، **مجلة عالم الفكر**، (م26)، العددان الثالث والرابع يناير، ص364.

[2] *العالم* ، محمود أمين ، وآخرون، (1998)، **اليسار العربي وقضايا المستقبل** ، مركز البحوث العربية، تحرير: عبد الغفار شكر، القاهرة: مكتبة مدبولي. ص415.

[3] *العالم*، محمود أمين، **الفكر العربي بين الخصوصية والكونية**، مرجع سابق. ص160-161.

[4] *العالم*، محمود أمين، **من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل**، مرجع سابق. ص19-20.

يبرز *العالم* في التحليل الأخير بوصفه صاحب رؤية اجتماعية تقدمية. لقد كان مقتنعا بالماركسية كأداة لفحص الواقع وتحليله، فالماركسية تمثل النقطة الأخيرة في شريط حياته على الرغم من تعارضها تماما مع نقطة بداية هذا الشريط[1]. ومع كل الإخفاقات التي صادفتها التجربة الماركسية في أنحاء مختلفة من العالَم، فإنه لا يزال مُستيقناً، بأن المشكلة لم تكن في النظرية، وإنما في التجربة ذاتها، والأيديولوجيا القهرية التي رافقت هذه التجربة، لكنه يعي أن الظروف اليوم غير الظروف بالأمس، لا سيما مع حقيقة التفرد العالمي للنظام الرأسمالي، فضلاً عن معطيات الواقع الذي تعيشه شعوب العالَم اليوم، من هنا، فإنه يتطلع إلى فكر ماركسي متجدد ومتطور يحاكي جميع هذه الظروف، ليعاود التموضع في قلب الفكر الإنساني بصورة جديدة، تحاكي تطلعات الشعوب.

[1] المرغشلي ، هاني ، (1999) ، "تساؤلات حول التحولات"، ضمن كتاب **دراسات مهداة إلى محمود أمين *العالم* في عيد ميلاده الماسي** ، إشراف: أحمد عبد الحليم عطية، الجمعية الفلسفية المصرية: دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة ص196.

الفصل الثاني

العالم والفكر العربي المعاصر

أولاً: نقد الفكر العربي المعاصر

الفكر العربي من وجهة نظر *العالم*:

ينظر *العالم* إلى الفكر بأنه "عملية ذهنية لإنتاج المعرفة بالواقع المعيش في تجلياته المختلفة "، وبناءاً على هذا التعريف يظهر لنا الترابط الذي يُحكمه ما بين الفكر والواقع، فالفكر هو نتاج الخبرة والتجربة والمعايشة الحية المستخلصة من الواقع، وهوغير مستقل وغير سابق على الواقع، فليس هناك فكر في المطلق اللهم إلا الفكر عن المطلق[1].

لكن *العالم* لا يخص أويقصد بالفكر،هنا، مجالاً معرفياً معيناً أواتجاهاً فكرياً أومنهجاً محدداً، بل يقصد به الفكر الذي يستبطن ويتجلى في مختلف أشكال التعبير والسلوك سواء كان وعيا فلسفيا أودينيا أوعلميا، مبيناً أن المدلول النظري للفكر يعني الارتفاع به "من حالة الاستبطان واللاوعي وعدم الاتساق إلى أداة إدراكية منهجية ناقدة لذاتها، قادرة على تفسير ظواهرها الذاتية، ومختلف الظواهر الاجتماعية والإنسانية والطبيعية في الماضي والحاضر، فضلاً عن التعامل الموضوعي معها، والانتقال من مرحلة التفسير إلى مرحلة التقييم والاستشراف العلمي للمستقبل"[2].

وبما أن الفكر النظري - بنظر *العالم* - هوعصب كل تعبير وسلوك فيجب علينا أن نختبره بالحوار النقدي والممارسة العملية. بيد أنه يبين لنا أن ثمّة إشكالية تبرز عندما نتحدث عن الفكر العربي تتمثل في السؤال عن أي فكر عربي سنتحدث بالنظر إلى كثرة ما كتب من دراسات وما قيل من آراء، هل سنتحدث عن الفكر السائد سلطويا ومجتمعيا؟ أم عن الفكر المعارض الذي يسعى بدوره إلى السيادة؟ هل الفكر العربي هوالفكر النظري الخاص، أم الفكر العملي؟ هل هوالفكر الليبرالي أم الفكر القومي أم الفكر الديني، أم الفكر الوضعي البرجماتي الإجرائي، أم الفكر العلمي الماركسي؟ أليس معنى هذا أنه ليس هناك فكر واحد يمكن أن نطلق عليه الفكر العربي؟ فهناك أكثر من فكر، في أكثر من مجال من المجالات النظرية والعملية والقيمية والإبداعية[3].

إن *العالم* يتساءَل في بعض التشكك، فيما إذا كنا نجد خلف هذا الاختلاف والتنوع في الفكر العربي ما يمكن أن يشكل قسمة مشتركة كلية ؟ فهل ثمَّة قسمة بنيوية معرفية (ابستيمية) في باطن

---

[1] *العالم* ، محمود أمين ، الفكر العربي بين النظرية والتطبيق، **مجلة عالم الفكر**، مرجع سابق. ص359-360.

[2] *العالم* ، محمود أمين، **الفكر العربي بين الخصوصية والكونية**، مرجع سابق. ص24.

[3] المرجع السابق، ص53-54.

هذه التجليات المختلفة، هي المسكوت عنه وتكون المحدد لما يمكن أن نسميه (الفكر العربي)، وأحيانا (العقل العربي) مما يكاد يجعل الفكر العربي أوالعقل العربي أقنوما له ذاتيته التركيبية المغلقة الثابتة السرمدية الثبات؟ ويؤكد *العالم* أن هذه التساؤلات تشكل أبرز ملامح حركة الفكر العربي بكل صراعاته وتناقضاته طوال السنوات الماضية، وما تزال مثارة حتى اليوم، وبناءً على ذلك فهو يتساءل: فيما إذا كنَّا قادرين أن نحدد بها حقيقة الفكر العربي الراهن بنظرة شاملة كلية؟ لا سيما أن المشترك على الأقل بين هذه التساؤلات جميعا على اختلافها هوالإقرار بأن الفكر العربي مشغول هذه السنوات الأخيرة بالسؤال عن ذاته، إحساسا منه بأنه متخلف عن واقعه العربي، وعن مستجدات عصره الراهن[1]. لكن *العالم* عندما يقول بأن هناك أكثر من فكر عربي فهولا يقصد بهذا تعدد مجالات فاعلية هذا الفكر، كالفكر السياسي أوالعسكري، وإنما يقصد "الاختلاف في الرؤية الفكرية نفسها أوبتعبير آخر في البيئة الذاتية للفكر نفسه التي تشكل رؤيته للعالم ومنهج معالجته لموضوعاته وقضاياه"[2].

من هنا، أرى: أن *العالم* يسلط نقده إلى الفكر العربي المعاصر بكافة أشكاله ومستوياته، لأن الفكر العربي عامة - بنظره - سواء في منظومته السلطوية الرسمية أواجتهاداته الفردية، هو " خطاب ينتمي إلى الأيديولوجيا ويفتقد الإحاطة والعمق والاتساق المعرفي النظري العلمي بالواقع العربي في معطياته المختلفة، كما يفتقد الفاعلية الناجعة المؤسسة على هذه المعرفة"[3]. ولذا فإن وعينا الزائف ما زال يهيمن على الجانب الأكبر من فكرنا المعاصر ويشتمل على جوانب عديدة، فهو وعي زائف بحقائق واقعنا العربي، وبحقائق عصرنا[4].

ويبين *العالم* بعض السمات التي يتسم بها الفكر العربي، وتصيِّره فكراً مأزوما، ومن هذه السمات:

- افتقاد الفكر العربي للنظرية العلمية الواضحة والخبرة العلمية المتنامية، فهويتسم بالشتات والتخليط الفكري، والانتقائية والميوعة الفكرية[5].
- انه يتسم بسيادة الثوابت النصية الأصولية، والتماثلية غير التاريخية، والثنائيات التوفيقية، والرؤى اللاعقلانية، والتعميمات المطلقة والإسقاطات الذاتية والأيديولوجية[6].

---

[1] المرجع السابق ص55.

[2] محمود أمين *العالم*، **الفكر العربي بين النظرية والتطبيق**، مرجع سابق. ص360.

[3] المرجع السابق، ص371.

[4] *العالم*، محمود أمين، **مفاهيم وقضايا إشكالية**، مرجع سابق. ص7.

[5] *العالم* محمود أمين، **ماركيوز أوفلسفة الطريق المسدود**، مرجع سابق. ص5.

[6] *العالم*، محمود أمين، (1995)، الهشاشة النظرية في الفكر العربي المعاصر، الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين، **مجلة قضايا فكرية**، الكتاب الخامس والسادس عشر، القاهرة: قضايا فكرية للنشر والتوزيع، ص9.

ويعزو تأزم الفكر العربي إلى الدولة العربية، التي أصبحت بطبيعتها المتسلطة الفوقية وهشاشة مشروعاتها التنموية هي مسئولة عن مستوى الفكر العربي وتأزمه وإشكاليته[1]، لأن هذه الدولة شكلت ولا تزال ثقلاً وحضوراً مادياً طاغياً على الواقع، وبالتالي فإن "أزمة فكرنا العربي المعاصر هي انعكاس لأزمة واقعنا العربي المعاصر نفسه، وفي الفكر نفسه أزمة نوعية خاصة هي عجزه عن أن يخلص الواقع المأزوم من أزمته"[2]. إن أزمة الفكر العربي هي أزمة تنعكس فيها حقائق التخلف والتمزق والهزيمة التي يعانيها واقعنا العربي في مستوياته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والقومية المختلفة.

يعود *العالم* ببعض جذور أزمة الفكر العربي إلى الثنائية التي شكلت إطاره النظري منذ عصر النهضة أوما يسمى بصدمة الحداثة، معتبراً أن اللقاء الدرامي بين الأنا العربية الإسلامية والآخر الأوربي، لم يكن بداية التحديث في فكرنا وواقعنا العربيين، وإنما كان أساساً بداية أزمتها التحديثية، ومنذ ذلك التاريخ أخذت تسود في الفكر العربي ثنائية تمثلت في هذه العلاقة الملتبسة بين الأنا المتخلفة والآخر المتحضر[3].

لقد وجد أن هذه العلاقة الملتبسة بين الأنا والآخر لا ينبع التباسها أساساً من ثنائية التخلف والتقدم وإنما من ثنائية أخرى، في قلب هذا الآخر الأوروبي نفسه، هي ثنائية التحضر والهيمنة الاستغلالية والاستعمارية، التي تفاعلت سلباً مع ثنائية موضوعية واقعية هي ثنائية العلاقة بين التحديث التابع والمفروض سلطوياً وواقع البيئة التقليدية الموروثة. ومن هذه الثنائية – الأصل - تفرعت ثنائيات أخرى ملتبسة هي أيضاً، مثل ثنائية التراث والتحديث، والنقل والعقل، والأصالة والمعاصرة، وأخذت تسود في إطار الفكر العربي، أيديولوجية توفيقية، شكلت الجسر النظري بين طرفي كل واحدة من هذه الثنائيات وانسحبت على الممارسات السياسية والاجتماعية والثقافية العربية[4].

لقد تضافرت في هذا الواقع أزمتين متلازمتين هما: "أزمة فكر وأزمة واقع معا، يغذي كل منهما الآخر سلبا وإيجابا، بل يمكن القول يغذي كل منهما الأخر سلبا، أكثر مما يغذيه إيجاباً"[5].

يمكن القول أن: العقودُ الأربعةُ الماضيةُ قد أتتنا بكثيرٍ من الدراسات المتخصصة بالتراث، بيدَ أنَ عددَ الأعمالِ القيّمةِ بينها أقلُ من ذلك بكثير والجديرُ ذكرُهُ أن قضية التراث كانت في حُقبةِ

---

(1) *العالم* محمود أمين، **الفكر العربي بين الخصوصية والكونية**، مرجع سابق. ص69.

(2) سي فضل ، محمد، (2007)، "مع الأستاذ محمود أمين *العالم*، في حوار حول الثوابت والمتغيرات في الوطن العربي"، **لقاء مع شهود القرن الراحل** ، الجزائر: منشورات ثالة، ص57.

(3) الشريف ، ماهر ، *العالم* مهموم بهموم الفكر والواقع العربيين، مرجع سابق. ص139.

(4) المرجع السابق، ص139.

(5) *العالم* ، محمود أمين ، الهشاشة النظرية في الفكر العربي المعاصر، مجلة **قضايا فكرية**، مرجع سابق. ص11.

ما، من أبرزِ علاماتِ الفكرِ العربي المعاصر، بموازاةِ قضيةِ النهضةِ والتقدم والحداثة. وقد قُدِرَ للسجالِ الفكري حولَها أن يبلغَ بالقضيةِ ذروتها العالية، خصوصاً عندما يُصار إلى مشاكلتها مع ثنائيات ضديةٍ، ميسَمُها الرئيس "التراث والحداثة"، وأتت على عناوين، من قبيل "الأصالة والمعاصرة"،"التقليد والتجديد"، "الموروث والوافد". وكلها ثنائيات أشغلت أفكارَ الجيل النهضوي العربي منذ القرن التاسعَ عشرَ، وأهاجت عقولهم، المستفَزَةَ بفعل زحف قيم الحداثة الأوروبية ومظاهرها التحديثية إلى المجتمعات العربية الإسلامية.

وهكذا فإن، الفكر العربي منذ عصر النهضة وحتى الآن، لم يستطع أن يجيب عن أسئلة الواقع، وبالتالي لم يستطع أن يقدم حلولاً ناجعة لهذه الأسئلة، وربما يصح القول، إن هذا الفكر السائد منذ ذلك الحين وحتى اليوم يكاد في معظمه يغترب عن هذه الأسئلة ويغيب الإجابة عليها. هذه - في نظر *العالم* - هي الأزمة المزدوجة التي تستمر بمستويات متراوحة مختلفة منذ عصر النهضة حتى اليوم[1]. والمؤكد أن سؤال الفكر في جانبه النظري غير الرسمي، كأزمة، بدأ يأخذ شكلاً متوتراً حاداً بعد هزيمة (1967).

نجد أن تأزم الفكر العربي - بنظر *العالم* -، كائن بسبب تأزم الواقع العربي بل هوانعكاسا له، وهذا ما جعل بعض الكتاب ينفي وجود أزمة في الفكر العربي كون الأزمة هي أزمة واقع وليست أزمة فكر، وهذا ما أشار إليه (د. محمود إسماعيل) بأنه يشارك *العالم* الرأي، في أن أزمة الواقع هي التي أفرزت أزمة الفكر، إلا أن إسماعيل لا يرى ثمة أزمة في الفكر طالما كان متسقا مع الواقع. ومن ثم يصبح ما يقدمه المؤلف من حلول لأزمة الفكر غير ذات موضوع، أوعلى الأقل حلما طوباوياً بعيد التحقق ؛ فكيف يمكن أن نقدم إطارا نظريا يعتمد المعرفة الواعية والإدراك المنهجي الناقد والقادر على تفسير حركة الفكر والواقع معا للوصول إلى دالات كلية تقود حركة النقد، بينما الواقع مكبل بأنظمة سلطوية جبارة وقوى خارجية متسلطة تعمل على تكريس الواقع المتشرذم والمتخلف[2].

لقد فسّر *العالم* أن أوضح تجليات الفكر العربي عند بعض المفكرين العرب هي القول "بالطبيعة الثنائية أوالمزدوجة للفكر العربي التي تشكل السمة التوفيقية لهذا الفكر"[3]. مبيناً بأن هذه الثنائية هي رد الفعل الفكري لصدمة الحداثة ذات الطابع الملتبس، وقد تولد عنها الانبهار بما

---

(1) المرجع السابق، ص12.

(2)إسماعيل ، محمود ، "محمود *العالم* عقل فعال في عقول منفعلة"، ضمن كتاب ، **دراسات مهداة إلى محمود أمين *العالم* في عيد ميلاده الماسي**، مرجع سابق. ص160.

(3)*العالم* ، محمود أمين ، الفكر العربي بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق. ص360.

تتضمنه من منجزات علمية وتكنولوجية. كما تولد عنها الرفض والمقاومة لما تتضمنه من عدوان وأفكار تمس الخصوصية الدينية والهوية الحضارية العربية والإسلامية[1].

ويمكن الإشارة إلى أُنموذج من الثنائيات لاستعراض تعامل *العالم* النقدي والفلسفي معها:

- **ثنائية الأصالة والمعاصرة:**

يرى *العالم* أن بعض المفكرين العرب يرون بأن ثمَّة تناقض بين مفهومي الأصالة والمعاصرة، فبعضهم ينكر العصرية باسم الأصالة وبعضهم ينكر الأصالة باسم العصرية، بينما نجد بعضهم الآخر يقيم جسراً هشاً بينهما، ولكنه يرجع سبب هذا التناقض عندهم إلى الواقع المتناقض الذي يعيشونه ويعانونه. فمثلا نجد أشد أشكال التخلف السياسي والاجتماعي جنبا إلى جنب مع أرقى المظاهر العصرية، وهذا يؤدي إلى حيرة في الاختيار[2].

ومن هنا، يرى *العالم* أن هذا التناقض الفكري إنما يتمثل في انعكاساته ويعبر عن تناقض اجتماعي بالأساس، وتمتد مناقشات *العالم* حول هذا الموضوع مع العديد من المفكرين العرب كزكي نجيب محمود، وعبد الله العروي، وأنور عبدالملك، وغيرهم ممن أضافوا جهدا نظرياً في تحليل مفاهيم هذه الثنائية سواء كانوا على اختلاف أم على اتفاق في رؤيتهم العامة.

بيد أننا نجد *العالم* لا يذهب مع القول بهذه الثنائية بين الأصالة والمعاصرة بل يراهما وجهين لعملة واحدة في الفعل التاريخي المؤسس على الوعي الثوري. فثمة سمة تكامل بين طرفي هذه الثنائية وتفاعلاتها، فعصريتنا قائمة على "نضال جماهيري مؤسس على وعي نظري بحقائق واقعنا، بحقائق عصرنا من أجل إقامة سلطة ديمقراطية تقدمية يتحقق بها القضاء على التخلف الاقتصادي والاجتماعي والتمزق القومي، ويتوفر بها أوسع وأعمق مشاركة ديمقراطية ايجابية للجماهير العربية في تنظيم حياتها وتجديدها إلى غير حد. هذه هي عصريتنا الحقيقية.. وبانتصارنا في معركة العصرية تنتصر خصوصيتنا وأصالتنا، وبالوعي بخصوصيتنا وأصالتنا، وبالنضال من أجل تحقيق ذواتنا الحرة المتفتحة المتقدمة تتحقق عصريتنا، إننا لا نقف مع الفكر الأوروبي أوما يسمى بالفكر الغربي موقف التقديس أوموقف الاستخفاف والتعالي أوموقف الرفض المطلق أوموقف الانتقائية، وإنما نتسلح فيه بثمرات العلم الإنساني مطبقين هذه الثمرات تطبيقا نقديا خلاقا على واقعنا الخاص"[3].

---

[1] *العالم*، محمود أمين، **الفكر العربي بين الخصوصية والكونية**، مرجع سابق. ص32.

[2] الموجي ، سامح ، (2003)، محمود *العالم* وثنائيات الفكر العربي (2)، **مجلة أدب ونقد**، ع209، السنة الثامنة عشر، يناير، ص57.

[3] *العالم* ، محمود أمين ، **الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر** ، مرجع سابق. ص69.

وفي المقابل يرى *العالم* أن الأصالة لا تتحقق بالبحث عن الجذور، فهذه عودة مستسلمة بليدة إليها أواستعادة جامدة لها، وإنما هي تحرير وتحريك واع للجذور إطلاقا لطاقاتها وقدراتها على الخلق والإضافة، والجذور الحقيقية هي الجماهير صانعة التاريخ الحقيقي وحاملة خصائصه النوعية، بانطلاقها الواعي ومشاركتها الديمقراطية، فبها تتحقق الأصالة والعصرية بضربة تاريخية واحدة. إلى هذا الحد يبدو*العالم* متفائلا، عندما يعتقد أن الأصالة والمعاصرة تتحقق بضربة تاريخية واحدة، فمعادلهما الموضوعي الجماهير والديمقراطية. ولكن ما بينهما إرث ضخم من المشكلات في البنى الثقافية والسياسية والاجتماعية[1]. ويؤكد *العالم* بأن "أصالتنا أوخصوصيتنا ليست في استبقائها واستمرارها، وإنما في تخطيها تخطيا جدليا. إنها قد توضع في الاعتبار لا كصبغة ثابتة سرمدية، وإنما كبعد من أبعاد الواقع التاريخي الذي نسعى للسيطرة عليه وتغييره وتطويره، إن أصالتنا ليست في هذا الاستمرار الجامد بهذا الشكل المحدد للسلطة المركزية، وإنما في إقامة سلطة ذات طابع جديد يتميز بالشعبية والديمقراطية والتقدمية"[2].

يخلص *العالم* إلى انه لا يوجد ثنائية بين الأصالة والمعاصرة، بين التراث والتجديد، حيث يشير إلى أن "الموقف من تراث الماضي هو- دائما - موقف من الحاضر، المستقبل، إنه في الحقيقة موقف واحد من التاريخ، ولهذا فلا ثنائية بين الأصالة والعصرية، والقول بالثنائية بينهما هوحكم مقارن بين موقفين مختلفين، وليس تقييما لأي موقف بينهما. فالذي يرفض العصرية باسم الأصالة لا يقيم ثنائية بينهما، وإنما يسعى لفرض الماضي على الحاضر، والذي يرفض الأصالة باسم العصرية، لا يقيم ثنائية بينهما كذلك، وإنما يسعى لإفراغ الحاضر من بعده التاريخي، والمقارنة بين الموقفين هي التي تصنع الثنائية بين الأصالة والعصرية حيث لا ثنائية في أي موقف منهما. ليس هناك موقف من الأصالة لا يتضمن موقفاً من العصرية. وليس هناك موقف من العصرية لا يتضمن موقفا من الأصالة"[3].

من هنا نجد الاختلاف وتميز الرؤية عند *العالم* عن غيره من المفكرين فالأمر في نهايته يفضي إلى انعكاسات سياسية وعملية مما يؤكد عمق المنهج التاريخي وجدليته في إقامة العلاقات بين المفاهيم، وربطها بالواقع التاريخي المعيش، فهي ثنائيات لا تسبح في فضاء أيديولوجي أوفراغ تاريخي، مما أوقع الكثير من المفكرين في شراك العمومية والتجديد[4].

---

(1) المرجع السابق، ص69.

(2) المرجع السابق، ص64.

(3) المرجع السابق، ص11.

(4)الموجي ، سامح ، محمود *العالم* وثنائيات الفكر العربي، مرجع سابق. ص58.

إن التأكيد على البعد العملي والسياسي والنضالي والموقف من الواقع الاجتماعي هي الاستنتاجات النهائية لرؤية *العالم* وموقفه من هذه الثنائيات التي تشكل في جوهرها أسئلة النهضة العربية والتي تفضي دائما أوغالبا إلى إجابات سياسية عملية، وأن الرؤية المادية الجدلية التاريخية والنقدية هي التي تكشف معالم هذه المفاهيم الثنائية في تجلياتها الاجتماعية والسياسية التي تكبل حركة العقل العربي وثورته الفاعلة، وغني عن القول إن هذه الثنائيات لا تزال قابعة في الواقع العربي ومعه الفكر العربي[1].

نظر *العالم* فوجد أن التاريخ الحي للفكر العربي الحديث والمعاصر عبارة عن تيارات فكرية متعارضة ومتصارعة، وأن كلاً منها يدعي لنفسه بأنه هوالطريق الصحيح للنهوض بالفكر العربي وتخليصه من أزمته. وقد استعرض *العالم* هذه التيارات الفكرية بالنقد والتحليل. وكان من أبرزها:

أولا: تيار التوجه الاندماجي مع الغرب (التيار الليبرالي المعاصر):

ومن أبرز ممثليه عبدالله العروي: حيث يرى *العالم* بأن خلاصة مشروع العروي وفكره هو"تفجير طرفي الثنائية والتوفيقية بين الأصالة والمعاصرة والسعي إلى الاندماج المطلق بلا قيد أوشرط في الطرف الغربي، أي الانتقال من الثنائية الملتبسة إلى الاستقطاب الحداثي"[2]. ويرجع العروي مصادر التيارات الفكرية العربية الحديثة إلى نماذج تنتسب إلى المجتمعات الأوربية، فلطفي السيد عنده هو منتسكيو، ومحمد عبده هو لوثر، وسلامة موسى هو سبنسر. إلا أن *العالم* يختلف مع هذا التوجه ويرفضه، لأَننا لا نستطيع استبعاد الجذور الموضوعية والاجتماعية لنشأة هذه التيارات ولذا فإنه قد يختلف "مع تفسير عبدالله العروي للنماذج الثلاثة الفكرية التي يلخص فيها ابرز التيارات، الفكرية العربية الحديثة ويرجع مصادرها الفكرية إلى نماذج تنتسب إلى المجتمعات الأوروبية... لا شك أنه لا سبيل إلى استبعاد التأثر الخارجي، ولكن لا سبيل إلى استبعاد الجذور الموضوعية والاجتماعية، بل أَوليتهما في تفسير نشأة التيارات الفكرية التي تمثلها هذه النماذج الثلاثة"[3].

ثانيا: تيار التوجه الديني السلفي:

في مواجهة التيار السابق - الاندماجي مع الغرب- يرتفع فكر نظري نقيض أواستقطابي نقيض رافعاً راية الفكر الأصولي الإسلامي متخذاً من التراث الديني مرجعية حضارية قائمة

---

(1) المرجع السابق، ص60-61.

(2) *العالم*، محمود أمين، **الفكر العربي بين الخصوصية والكونية**، مرجع سابق. ص39

(3) المرجع السابق، ص34-35.

بذاتها في مواجهة الآخر الغربي. سنجد هذا الفكر في صورة مشروع متسق اتساقا نظريا في كتابات حسن حنفي[1] الذي يرى أننا "بنقد تراثنا الماضي فينا، وتحرير ذواتنا من هذا الآخر نستطيع أن نقيم حضارتنا الإسلامية المتميزة في مواجهة حضارة الغرب...ومشروع حسن حنفي - كما نرى - هوالنقيض المباشر لمشروع عبدالله العروي. فإذا كان مشروع العروي يقوم على أساس تنمية الذات حضاريا بالاندماج في حضارة الآخر، فإن مشروع حسن حنفي هوتنمية للذات الدينية بالقطيعة الحضارية مع الآخر، وكلا المشروعين يتخذ موقفا استقطابيا إزاء المشروع الآخر وإقصائيا له. كما أنهما يُعدَّان رفضاً نظرياً ورفضاً عملياً لهزيمة (67) وما تستند إليه من بنية فكرية توفيقية"[2].

لقد ذهب *العالم* إلى أن "كلا المشروعين يبقيان مشغولان بالمستوى الفكري النقدي الخالص، دون مراعاة للشروط الاجتماعية والملابسات التاريخية سواء على المستوى العربي الخالص أم المستوى العالمي العام. وبرغم هذه الإستقطابية في كلا المشروعين فإن الدراسة التفصيلية لهما تكشف جانبا انتقائياً توفيقياً في بنيتهما لا سبيل إلى إغفاله"[3]. ويؤكد بأن ما يفعله حنفي من إعادة إنتاج التراث وتحويله لمخزون نفسي عند الجماهير، هوبمثابة ثورة في أصول الفقه لا يقف بها عند حدود التجديد كما فعل الإمام محمد عبده، بل يسعى إلى مستوى التغير الجذري في بنية التفكير الفقهي نفسه. فجوهر فكره هوالتحام بين القيم الجوهرية للوحي وبين ضرورة تجديد الحياة في ضوء مصلحة الناس وبإرادتهم على الرغم من نقده للعلمانية العقلانية وأصول الماركسية الحديثة[4]. وينتقد *العالم* مشروع حنفي معتبراً أنه يخلخل العقل ويجعله أقرب للشعور والبديهة. كما أنه يحلل إغفال حنفي للأسس العامة التي يصفها لفكرة الوحي واقتصاره للتراث في التراث الديني وحده[5].

ثالثاً: التيار العقلاني العلمي:

يحاجج *العالم* إلى أنه يوجد بين المشروعين الإستقطابيين السابقين، ما يمكن تسميته بالمشروع العقلاني والعلمي بتفريعاته المختلفة، الذي يمكن أن نتبينه في الفكر الديني المستنير عند خالد محمد خالد، ونصر حامد أبو زيد، كما نتبينه أيضا في الفكر القومي العلمي والموضوعي عند

---

(1) المرجع السابق، ص39.

(2) المرجع السابق، ص40.

(3) المرجع السابق، ص41.

(4)*العالم*، محمود أمين، **الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق. ص76-79.

(5)أسامة ، عز الدين ، "هموم النخبة وتحديات الواقع العربي المعاصر"، ضمن كتاب ، **دراسات مهداة إلى محمود أمين *العالم* في عيد ميلاده الماسي**، مرجع سابق. ص187.

فؤاد زكريا، وياسين الحافظ فضلا عن المنتسبين إلى الفكر الاشتراكي العلمي كما حسين مروة ومهدي عامل وطيب تيزيني، وإن ما يجمع بين هذه التيارات الفكرية العقلانية، رغم تنوعها، هوما تتميز به من محاولة لتحقيق علاقة فاعلة إبداعية بين الفكر والواقع بغرض الخروج من الثنائية والتوفيقية فضلا عن حرصها على تأكيد الهوية القومية المتجددة وانفتاحها في الوقت نفسه على حضارة العصر. ويخلص *العالم* إلى أن هذه الاتجاهات الفكرية والعلمية تستطيع بفاعليتها المشتركة السياسية والاجتماعية والجماهيرية والثقافية ونقد ثوابتها الفكرية وتجديدها في ضوء مستجدات الواقع أن تغير من المناخ المتردي السائد في بلادنا العربية اليوم، إلا أن أغلب هذه الاتجاهات ما تزال مقموعة، وما تزال التوفيقية والنزعات الثقافية المجردة تهيمن على الكثير من اجتهاداتها وممارساتها[1].

رابعاً : تيَّار التوجه الماركسي:

على أنه بإزاء هذين التيارين السابقين، نتبين منهجاً عملياً آخر كذلك للتغير الراديكالي وإقامة سلطة سياسية وبنية اجتماعية مغايرة، وإن كانت تستند إلى نظرية عامة محددة جاهزة، يراه *العالم* في النظرية الماركسية التي تتبناها الحركات الشيوعية العربية وبعض الحركات القومية، ومن أبرز من يمثل هذا التيار- بنظره - حسين مروة ومهدي عامل. فمشروع حسين مروة "النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية "بمثابة ملحمة فكرية تاريخية تمسك بجوهر العملية التاريخية الملحمية من حيث استيعاب التراث وتحليله لعوامل اجتماعية داخل بنية الفكر العربي. لذا شكلت دراسة حسين مروة، للفكر العربي حتى القرن الرابع الهجري، نزعة مادية تطورية مع رؤية التوفيق بين الشريعة والعقل، مما جعل هذه النزعة تتسم بطبيعة ثورية لها طابع توفيقي بين المعرفة الإيمانية والمعرفة العقلية[2].

أما بالنسبة لفكر مهدي عامل، فنجد *العالم* يلاحظ عليه سمة النظرية المحددة من حيث انتقالها من التخصيص إلى التعميم، من واقع دراسته للطائفية اللبنانية ونظريته حول علاقات الإنتاج العربية.ويرى *العالم* قلة النماذج والأمثلة والتجارب الاجتماعية والتاريخية الحية في كتابات مهدي عامل، فقد أكثر من الأحكام والاستخلاصات الاستدلالية الذهنية المجردة[3].

يؤكد *العالم* بأنه على الرغم من وجود "ما هونظري وعملي مشترك بين الحركات الماركسية العربية من حيث المبادئ العامة والمواقف من القضايا الوطنية والقومية وما يتحقق

---

[1] *العالم*، محمود أمين، **الفكر العربي بين الخصوصية والكونية**، مرجع سابق. ص41-42.

[2] *العالم*، محمود أمين، **الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق. ص83.

[3] *العالم*، محمود أمين، **مفاهيم وقضايا إشكالية**، مرجع سابق. ص174.

بينهما من أشكال متنوعة من التنسيق، فلم تتضح بعد نظرية ماركسية ذات خصوصية عربية عامة. ولهذا لا يزال الفكر الماركسي في بلادنا العربية فكراً نخبوياً مجرداً محصوراً في أغلبه من الناحية النظرية في دائرة المثقفين"[1].

خامساً : تيَّار التوجه القومي:

يراه *العالم* يتمثل في صورته النظرية الأولى- إلى حد كبير- في فكر ساطع الحصري الذي يعد بحق مؤسساً للفكر القومي. ويلاحظ *العالم* على الفكر القومي عامة، الثنائية التوفيقية في بنيته الأيديولوجية بين التراث والمعاصرة، بين الدين والعلم، فضلاً عن غلبة الطابع الشعبوي والنخبوي والتجريبي والانتقائي في بنية ممارساته التطبيقية[2].

سادساً : المنظومة الفكرية للأنظمة العربية:

يبين *العالم* بأن الأنظمة العربية على الرغم من تنوعها وما بينها من اختلافات، فإنها تكاد جميعا تتسم بمنظومة فكرية واحدة، تتألف من: الفكر الديني المظهري الطقوسي، والفكر القومي الدعائي، والفكر الوضعي البرجماتي التجزيئي، من حيث الرؤية المعرفية، والفكر الليبرالي التابع من حيث البنية الاقتصادية، والفكر القبلي والطائفي من حيث البنية الاجتماعية إلى جانب سيادة الفكر التسلطي المركزي. ويذهب إلى أن بعض المفكرين الذين يمثلون بعض الاتجاهات السابقة، يلتقون أيديولوجياً بهذا المركب الفكري الأيديولوجي للأنظمة العربية ويسهمون في تبريرها ودعم مشروعيتها. وأن الواقع المتخلف للمجتمعات العربية، وهشاشة مستوى الديمقراطية وحرية الرأي، يدعم هذه الأيديولوجية الرسمية التي تستمد مشروعيتها منه[3].

ويخلص *العالم* في نهاية تحليله للتيارات والاتجاهات الفكرية بأنها جميعا تتسم - بمستوى أوبآخر- بالهشاشة والسطحية في فكرها النظري، فضلا عن التناقض بين فكرها وواقعها العيني الذي تتعامل معه. ويذهب إلى أن تفاقم أزمة العرب فكراً وواقعاً، تتمثل في سيادة حالة استقطابية مزدوجة.

الحالة الأولى: الخضوع المطلق لمنطق هذا الواقع العالمي الجديد، وإعادة ترتيب الأوراق السياسية والاقتصادية والثقافية للتكيف معه. وهذا ما يسمى بالاتجاه الليبرالي الجديد، الذي أدى إلى مضاعفة التخلف والتبعية الاقتصادية والسياسية في البلاد العربية، وكاد يطمس خصوصياتها وهوياتها القومية والثقافية.

---

(1) *العالم*، محمود أمين، **من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل**، مرجع سابق. ص353.

(2) المرجع السابق، ص354.

(3) المرجع السابق، ص356-358.

الحالة الثانية: هي استقطاب أصولي ديني ظهر كرد فعل أخلاقي ثقافي إزاء تفاقم التخلف والتبعية، تتراوح مواقفه بين الدعوة إلى القطيعة السياسية والاجتماعية والمعرفية لأنظمة الحكم القائمة والحضارة الغربية عامة، وبين الحركات والتمردات الإرهابية، دون أن يكون لها رؤية نظرية شاملة ذات برنامج موضوعي للخروج من حالة التخلف والتبعية اللهم إلا الدعوة إلى الحاكمية لله أوالسلفية الدينية، باسم أن الإسلام هوالحل[1].

إن كلا الاتجاهين هما – بنظره - مظهر من مظاهر أزمة الفكر والواقع العربيين، وكلاهما يفتقد الرؤية النظرية المتسقة مع حقائق واقعنا العربي واحتياجاته، وقد يكونا من عوامل تأزيم هذا الواقع وتكريسه، لاسيما لجهة عدم انطلاقهما من رؤية اجتماعية تاريخية بل مثالية متعالية في معالجة أزمة الفكر والواقع، مؤكدا بأن هناك محاولات فكرية ترتفع فوق هذا الاندماج التابع الهش، وهذه السلفية الانعزالية، وترى أنه بالفعل هناك حضارة عالمية واحدة ويسيطر عليها النظام الرأسمالي، إلا أن هذا لا يعني نهاية التاريخ ولا نهاية الاشتراكية[2].

إن هذا الواقع يتطلب - بنظر *العالم* - ضرورة البحث عن قواسم مشتركة تنتظم سائر اتجاهات وتيارات الفكر العربي المعاصر، وتترجم في صورة تأسيس عقد اجتماعي عربي جديد لمواجهة التحديات الداخلية والخارجية[3]، إلا أننا نجده قد دعا - وفي وقت مبكر- إلى حاجة الفكر العربي عامة إلى منطق علمي جديد يعبر عن الواقع الاجتماعي والعلمي الجديد، هذا المنطق هومنطق التغيير والتناقض والتجديد، هومنطق ديناميكي ليس له أشكال ثابتة وقواعد جامدة مثلما هوحال المنطق الشكلي، بل هوتعبير عن الحركة الدائبة والتغيير المتصل، يقول: "حسبي أن أوضح حاجتنا إلى هذا الأورجانون الجديد، هذا المنطق الموضوعي الحي، كأداة للحوار والبحث والتثقيف والنضال الثوري"[4]، الذي قد يشكل وحدة فكرية واستقطاباً فكرياً، ولكن ليست دعوة إلى واحدية فكرية أشبه بالعقيدة الجامدة، بل دعوة إلى عقلية جديدة، عقلية علمية موضوعية للسيطرة على قوانين الحركة الاجتماعية لخدمة أهدافنا ومبادئنا[5]. وهذه العقلية العلمية وهذا الفكر العلمي ليس بالأيديولوجية، فالفكر العربي في مرحلته الراهنة لا يحتاج إلى أيديولوجية، بل يحتاج إلى فكر علمي تخطيطي[6].

---

[1] *العالم*، محمود أمين، **الفكر العربي بين الخصوصية والكونية**، مرجع سابق. ص46.

[2] المرجع السابق،ص47.

[3] إسماعيل ، محمود ، "محمود *العالم* عقل فعّال في عقول منفعلة"، ضمن كتاب **دراسات مهداة**، مرجع سابق. ص163-164.

[4] *العالم*، محمود أمين، **معارك فكرية**، مرجع سابق. ص120.

[5] *العالم*، محمود أمين، **الثقافة والثورة**، مرجع سابق. ص187.

[6] *العالم*، محمود أمين، **الوعي والوعي الزائف**، مرجع سابق. ص52.

فالفكر هوثمرة الخبرة والمعايشة الحية المستخلصة من الواقع، فضلاً عن أنه قوة معرفية فاعلة ومؤثرة في هذا الواقع والموجهة - سلبا أوإيجابا - لهذه الممارسة نفسها. ومن هنا يرى *العالم* بأننا "نجد أنفسنا في قلب سؤالنا الإشكالي حول الفكر العربي بين النظرية والتطبيق، على أن جوهر الإشكالية يكمن- في تقديري- في العلاقة بين الحدود النظرية للفكر العربي وخصوصية واقعه"[(1)]. لقد صاغ *العالم* العوامل التي تحدد وتفاقم إشكالية العلاقة بين الفكر العربي وواقعه وتتمثل في الأمور الآتية:

1- الأنظمة العربية على اختلافها، والتي يغلب عليها التبعية، من مصلحتها الطبقية والسلطوية، مقاومة أي تغيير أوتجديد للأوضاع العربية القائمة.

2- الاتجاهات السياسية الانعزالية والقطرية، التي تعرقل مسيرة التوحيد القومي من خلال استنادها على الاختلاف البنيوي الجغرافي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي بين البلاد العربية.

3- كما أن الاتجاهات الفكرية التي هي خارج الالتزام الرسمي المباشر، يغلب على تجلياتها الفكرية إما الطابع التوفيقي الذهني الذي يفتقد الحسم، أوالطابع السلفي المتعصب الذي يفتقد الرؤية الموضوعية للواقع أوالطابع البيروقراطي التقني المتعالي عن المشاركة في القضايا الأساسية للجماهير.

4- استقلال البلاد العربية زاد من تبعيتها للدول الغربية.

5- تحول جماهير الأمة إلى كتلة صامتة مغيبة أومحاصرة في حركتها الاجتماعية(2).

بيد أن *العالم* يتساءَل: هل من سبيل إلى حسم هذه الإشكالية وتجاوزها في الفكر العربي والواقع العربي على السواء؟ وللاجابة على هذا التساؤل يرى *العالم* بأن حلقة الحسم والخلاص من إشكالية الفكر العربي بين النظرية والتطبيق، هي تنمية الفكر النظري العقلاني النقدي العلمي وإشاعته وتعميقه بمختلف الوسائل الإعلامية والتعليمية والثقافية[(3)].

وعلى الرغم من قناعة *العالم* بأهمية هذا النقد للفكر العربي والارتفاع به من فكر أيديولوجي مثالي جامد، يفتقد الرؤية الموضوعية والتاريخية، إلى فكر نظري علمي نقدي متجدد، إلا أنه يرى أن إشكالية الفكر العربي لن تحل في ملكوت الذهن وحده، لأنها ليست كامنة في الفكر وحده، وإنما هي كامنة كذلك في الواقع الموضوعي نفسه، لأن الفكر مشروط بخبرة الواقع

[(1)] *العالم*، محمود أمين، **من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل**، مرجع سابق. ص345.

[(2)] المرجع السابق، ص366.

[(3)] المرجع السابق، ص367.

وحدوده. ومن هنا فإن *العالم* يرى بأن حلقة الحسم والخلاص بالإضافة إلى إشاعة الفكر النظري العقلاني اجتماعيا تتمثل في أمرين أساسين:

الأول: ضرورة تغيير الواقع نفسه، فعملية تغيير الواقع يتحقق بها تغيير الفكر نفسه، الذي يشتمل التغيير التنموي الشامل المتناسق المتكامل في جوانبه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

الثاني والأساسي: هوالعامل الإنساني الذي بدونه لا سبيل إلى تحقيق هذا التغيير، ويقصد *العالم* بالعامل الإنساني، الكتلة الصامتة، كتلة الجماهير العربية المنتجة والمبدعة، الحاملة لتراث الأمة. فلا سبيل لتغيير الواقع والفكر بغير المشاركة الديمقراطية الواعية الفاعلة لهذه الكتلة الجماهيرية الشعبية. بهذه الأمور السابقة الذكر تلوح - في تقديره - إمكانية الخروج من إشكالية الفكر العربي بين النظرية والتطبيق وينفتح الأفق العربي للتغيير والتجدد الحضاري[1].

إن المتتبع لكتابات *العالم* سيجد أن هناك سمات وقسمات ثابتة تمتاز بها ومن ذلك:

أولا - الشمولية : كتاباته تشهد على ثقافة تكاملية متعددة الجوانب، تأسيسا على نظرة ثابتة مؤداها وحدة المعرفة، فالجزء لا يفهم إلا في إطار الكل. ونجد *العالم* كذلك لا يتقاعس عن محاولة الإحاطة الشمولية بسائر المعارف السياسية والتاريخية والتراثية، فضلا عن إنجازاته في مجال الأدب نقدا وإبداعا.

ثانيا - الطابع النقدي: يغلب النقد بمفهومه العلمي على كتاباته، والنقد عنده أداة للتطوير والبناء وفتح آفاق جديدة.

ثالثا - السجالية: وهي سمة عامة تغلب على كتاباته، لأن جل هذه الكتابات إما مبشرة بفكر جديد يزعزع أركان الفكر السائد، أولأنها نقد وتقويم لإنجازات حقبة معينة من الزمن لثلة من الكتاب، وعلى ذلك يمكن الحكم على كتاباته جملة بأنها سلسلة متصلة من المعارك الفكرية، حيث كان دائما يتابع صيرورة الفكر العربي والتفكير العربي، ونقد إنجازاته وفق منهج قوامه التركيز على"تاريخية الفكر"، أي متابعة جدله مع الواقع الاجتماعي السائد بما يعطيه القدرة على التحليل والتغيير والتنظير، فضلا عما يسفر عنه هذا النقد تلقائيا من تأريخ موثق للفكر والواقع في آن، والأهم من ذلك، توظيف هذا التأريخ الموثق في خدمة الرسالة التي تبناها *العالم* وهي تعرية القوى المعوقة للتقدم عن طريق فضح فكرها التلفيقي والتبريري، واختطاط طرق ممهدة للفكر العلمي النضالي التقدمي.

رابعا - التفاؤلية: إن التفاؤل عند *العالم* لا يؤسس على نزعة عاطفية أوأخلاقية بقدر ما يرد إلى حقائق العلم الموضوعية، وتتخلق النزعة التفاؤلية تلك نتيجة الإيمان بأن صيرورة الإنسان تسير

---

[1] المرجع السابق، ص367-368.

دوما صعدا ومهما جرى من تعويق لهذه المسيرة، فإن حركة التاريخ قادرة على سحق تلك المعوقات [1].

خامسا - العالمية: إن *العالم* على الرغم من التعددية في الاهتمامات وبروز محور أساسي لديه هوالصلة بين الخصوصية والكونية والذي كتب فيه "الفكر العربي بين الخصوصية والكونية "إلا إنه أقرب إلى العالمية منه إلى الخصوصية رغما عنه، وعلى غير طواعية منه نظرا لأن الغرب هوالإطار المرجعي الوحيد الذي به يتم الحكم على الأشياء، وأن التجربة الغربية تكاد تساوي تجارب *العالم* كله. ولهذا تساءل حسن حنفي: كيف استطاع *العالم* الجمع بين الوطنية المصرية والقومية العربية والأممية الاشتراكية؟[2]

- **إشكالية التراث والحداثة:**

أ- التراث في الفكر العربي:

افرد *العالم* في كتاباته جانباً مهماً من أفكاره لمعالجة مشكلة التراث وكيفية التعاطي معه، مُقترنةً هذه المعالجة بمشكلة الحداثة، فحاول في هذا الخصوص التغلب على هذه الإشكالية في الفكر العربي المعاصر. يبدأ الحديث عن ماهية هذا التراث فيقول "لا يوجد تراث في ذاته **!** فالتراث هو قراءتنا له، وهو موقفنا منه، وهو توظيفنا له **!** لست أقصد من هذا أنني أنفي أو أُلغي الحقيقة الذاتية للتراث، أو أتجاهل أو أتغافل عن تحققه الموضوعي بالنسبة إلينا **!** إن التراث - بغير شك - موجود، قائم متحقق بالفعل موضوعياً ومادياً، في نص، في فكر، في معرفة علمية، في ممارسة، في سلوك،... إلى غير ذلك. والتراث موجود قائم ليتحقق كذلك بالفعل زمنيا في لحظة تاريخية، اجتماعية معينة. وتتراكم هذه اللحظات الزمنية وتتصل لتشكل تاريخنا القومي الثقافي التراثي العام .على أن هذا الوجود التراثي المتحقق ماديا وزمنيا وتاريخيا ينتسب إلى الماضي، ولهذا فهو تراث"[3]. وإذا كان الأمر كذلك، فإن حقيقة التراث في ذاتها تبقى مشروطة بمدى معرفتنا نحن به، وكذا طبيعة موقفنا منه أيضاً، فضلاً عن توظيفنا له "ولهذا فإن الموقف من التراث، ليس موقفاً من الماضي وإنما هو موقفاً من الحاضر **!** فبحسب موقفي من الحاضر يكون موقفي من الماضي وليس العكس كما يقال أو كما يظن"[4]. إن من غير الممكن الحديث عن منجزٍ واحدٍ من منجزات الماضي التاريخي يمكن أن نقصر عليه كلمة تراث، بل إن منجزات الماضي

---

[1] انظر: إسماعيل ، محمود ، "محمود *العالم* عقل فعال في عقول منفعلة"، ضمن كتاب **دراسات مهداة**، مرجع سابق. ص181،185،154،157.

[2] حنفي ، حسن ، "محمود أمين *العالم* في عيد ميلاده الماسي"، ضمن كتاب **دراسات مهداة**، مرجع سابق. ص22.

[3] *العالم*، محمود أمين، **مواقف نقدية من التراث**، مرجع سابق. ص10-11.

[4] المرجع السابق، ص10-11.

كله، بكل عناصرها ومحاورها الدينية، والروحية والوجدانية والعلمية والأدبية تشكل بدورها تراثاً[1].

وفي هذا الخصوص فهويبيّن موقفين من التراث:

الأول: استيعاب واستلهام الأصول التراثية بمنهج عقلاني نقدي، لتعميق خبرة الحاضر وتنميتها تاريخيا.

الثاني: اتخاذ هذه الأُصول التراثية والتسليم بها معياراً ثابتاً مطلقاً للحكم والتقييم والتقييد للحاضر فكراً وسلوكاً.

ولكنه يرفض هذا الموقف الأخير بالنظر لرؤيته التقديسية للتراث، بينما يرى في الموقف الأول موقفاً صحيحاً. فلا توجد حركة تجديدية في التاريخ الفكري أوالثقافي عامة إلا واستلهمت التراث القديم واستفادت منه بمستوى أوبآخر، لكنها "لم تكن عودة لتكريس التراث واجتراره وتكراره، بل كانت محاولات لتجاوزه بشكل إبداعي، وذلك على خلاف العودة الأصولية الإستنساخية التي تفتقد الرؤية التاريخية ولا تراعي تغير الأمكنة والأزمنة والأحوال"[2].

وهكذا، فإن الموقف السليم من التراث - بنظر *العالم* - هوموقف الاستيعاب النقدي له في إطار واقعه التاريخي والاجتماعي الخاص. وهذا الاستيعاب النقدي ينبغي تبنيه تجاه منجزات العصر، بحيث لا يكون الإنسان العربي عبداً للماضي، وإنما يكون امتداداً نقدياً وتجاوزاً خلّاقاً له. وفي المقابل لا يكون معزولا عن حقائق العصر أومقلداً تقليداً أعمى لها أوتابعاً تبعية كاملة لقِيمها، باختصار *العالم* يرفض وجود ثنائية بين الأصالة والمعاصرة، من ناحية الفعل التاريخي المؤسس على الوعي[3].

كما أنه رفض الأسلوبين الانتقائي والنفعي من التراث "فكلاهما ينظر إلى الثقافة والحياة نظرة علوية وصفية، تجزيئية أداتية، مفرغة من المضمون الاجتماعي والتاريخي، وإن لم تكن من الدلالة الاجتماعية بالطبع"[4].

ورفض *العالم* كذلك النظرة السلفية التقديسية للتراث التي تسعى لفرض الماضي على الحاضر، وتثبيت الحاضر وتجميده باسم الماضي. وبالمقابل رفض الدعوة إلى إنكار التراث والاستخفاف به لأنها دعوة غير تاريخية تُفقد الحاضر عمقه التاريخي. يقول: " الموقف من التراث لا ينبغي أن يكون موقف الإحياء السلبي، أوموقف الاسترداد البليد، فضلاً عن أنه لا ينبغي

---

[1] *العالم*، محمود أمين، **الوعي والوعي الزائف**، مرجع سابق. ص223.

[2] *العالم*، محمود أمين، **الفكر العربي بين الخصوصية والكونية**، مرجع سابق. ص212.

[3] الشريف ، ماهر ، *العالم* مهموم مرجع سابق. ص141.

[4] *العالم*، محمود أمين، **الوعي والوعي الزائف**، مرجع سابق. ص13.

أن يكون موقف الرفض المطلق أوالانتقائية النفعية، إنما ينبغي أن يكون موقف النقد التاريخي الشامل، الذي يتبنى التراث له بكل أنحائه، ويتخذه عمقا تاريخيا لنا"[1].

إن القضية الضاغطة على عقولنا - بنظره - ليست قضية أن نكون مع التراث أولا نكون معه. لأننا بلا تراث - بالمعنى التاريخي القومي الذاتي للتراث - لن نكون أصلاً[2]. فالفعل الخلاّق هوحقيقة هوية الانسان وهذا لا يعني تجاهل التراث، يقول:"إن الفعل الخلاّق هوحقيقة هوية الإنسان فرداً كان أوجماعة. لست أعني بهذا أن نتجاهل تراثنا القديم، نتجاهل هويتنا، نقتل آباءنا كما يقول "فرويد ". لعلي أفضّل أن نقتلهم بالفعل على حد قول شيخنا أمين الخولي، نقتلهم فهماً وعلماً وتمثلاً عقلانياً نقدياً لأفضل ما قدموا وأضافوا، وأن نسعى إلى مزيدٍ من الإضافة والإبداع. هذا في تقديري المعنى الحقيقي لاحترامنا لتراثنا ولتحقيقنا الخلاّق لهويتنا، وهذا هوالسبيل لإزالة هذه الثنائية المعلقة بين الأصالة والتحديث. وهذا المعنى الحقيقي أيضا لانفتاحنا على عصرنا، أي التمثل والاستيعاب العقلاني النقدي والإضافة الإبداعية إلى تراثنا وعصرنا"[3]. وذهب إلى أن طبيعة الموقف من التراث النقدي التاريخي، هونفسه الموقف المنهجي الصحيح من تجارب عصرنا وخبراتنا المختلفة، كونه يدل على الاستيعاب والتفهم النقدي التاريخي لحقائق العصر. إن هذا الموقف النقدي من التراث هونفسه - بنظر *العالم* - الذي يجعلنا في قلب معركة التحديث كذلك.

ذهب *العالم* إلى التمييز بين الموقف من العصر والموقف من التاريخ، فالموقف من العصر ليس سواء بسواء كالموقف من التراث، لأن الأمر لا يتعلق بمجرد موقف نقدي تاريخي، وليس مجرد إشاعة ونشر وتعميق لإحساسنا التاريخي بهذا العصر. بل إنه موقف نقدي، ولكنه كذلك موقف نضالي عملي. وعليه فلن يكون بمقدورنا أن ننتصر في معركة التحديث بالوعي النقدي التاريخي وحده، بالأيديولوجية الماركسية وحدها، وإنما بهذا الوعي النقدي وبهذه الأيديولوجية ممتزجة بقوى النضال من أجل التغيير الثوري لواقع امتنا العربية الممزقة، المختلفة[4].

ومن هنا، فإنه ليس صحيحا القول: بأن كل عودة للماضي هي عودة للثبات وتكريس الجهل، بل قد تكون لتطوير الواقع الراهن وتحديثه وتجديده[5]. ولذا فإن موقفنا من التراث "ينبغي أن يكون دائما موقفا خلّاقاً، موقفاً نقدياً، لا يستعبدنا، لا نقدّس التراث، نحن أبناء التراث، نحن

---

[1] المرجع السابق، ص19.

[2] المرجع السابق، ص58.

[3]*العالم*، محمود أمين، **الفكر العربي بين الخصوصية والكونية**، مرجع سابق. ص20-21.

[4]*العالم*، محمود أمين، **الوعي والوعي الزائف**، مرجع سابق. ص68.

[5] المرجع السابق،ص93.

موجة في بحر التراث، ولكن على حد التعبير الجميل نحن موجة أيضا متجددة متطورة متجاوزة، وتجاوزنا للتراث هوتطوير للتراث"[1]. والحال، فإن الأمر يتطلب "التمثل النقدي لهذا التراث، واستيعابه واستلهامه في شروط مجتمعه القديم، وبالتالي تجاوزه والإضافة إليه بمقتضى الوقائع المتجددة في عصرنا تاريخياً واجتماعياً ومعرفياً"[2].

ومن الجدير بالذكر، إن *العالم* يُوجه نقداً (لأدونيس) في موقفه من التراث، مؤكداً بأننا لا نستطيع تبني موقف القطيعة المطلقة مع الذاكرة التراثية، كما يدعو(أَدونيس). صحيح أن كل مرحلة فكرية جديدة ينبغي أن تكون قطيعة مع المراحل السابقة، ولكن هناك فارق بين القول بالقطيعة المطلقة مع الذاكرة التراثية، وبين القطيعة الجدلية التي تعني الاستمرار الإبداعي، والتواصل النقدي الخلّاق، تعبيراً عن ضرورات موضوعية وذاتية جديدة[3].

غير أن *العالم* يرى بأن الموقف من التراث ليس موقفا من الماضي، وإنما هوبالحري موقف من الحاضر، إذ إنه بمقتضى موقفنا من الحاضر يكون موقفنا من الماضي، وليس العكس كما يُقال أوكما يُظن. كما أن الرؤية الجدلية للتراث تؤكد أن المسألة هي صراع لامتلاك الحاضر وليس صراع لامتلاك الماضي، وإنما لتوظيف الماضي لصالح الحاضر. فالتراث - من وجهة نظره -ليس نقطة بدء مطلقة، بل هو تاريخ متحرك متصارع، منفصلاً متصلاً في آن، إنه لا يوجد في منجزٍ واحدٍ بل في كل منجز مادياً كان أومعنوياً، كما أنه يتمثل في النسيج الاجتماعي الشامل[4].

يخلص *العالم* إلى أن "الموقف من التراث هو بالضرورة موقف من التاريخ وموقف من المجتمع وهو لهذا موقف سياسي عملي أوعلى الأقل يُفضي إلى مواقف سياسية عملية ذات دلالة اجتماعية محددة، وهذا هومعنى الطبيعة الأيديولوجية للتراث"[5].

إن الطبيعة الأيديولوجية في الموقف من التراث تبرز في رؤيتين:

الأولى: هي الرؤية التاريخية: فالبعض يرى بأنها ثابتة - أي مطلقة - يتم الحكم بمقتضاها على كل فكر وسلوك وقيمة.

---

(1) حجازي ، أحمد عبد المعطي ، (1988)، "في الرؤية والتجربة"، **كتاب في قضايا الشعر العربي المعاصر**، تعليق: محمود أمين *العالم*، دراسات وشهادات تونس، مرجع سابق. ص214.

(2) *العالم*، محمود أمين، وآخرون، (2005)، التراث والديمقراطية في المنظومة الفكرية للدكتور علي أو مليل، **كتاب الفكر السياسي العربي، "ط1"**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. ص20.

(3) *العالم* ، محمود أمين ، (1985)، "أزمة ثقافة أم أزمة حكم؟!"، **قضايا فكرية الكتاب الأول**، القاهرة: دار الثقافة الجديدة. ص13.

(4) *العالم*، محمود أمين، **الوعي والوعي الزائف**، مرجع سابق. ص302،294،293.

(5) المرجع السابق، ص303.

الثانية: الرؤية الاجتماعية: حيث تتحرك بمحور ثابت ونقطة بدء قاعدة مع إمكانية تأويلها حسب الظروف والأحوال[1].

ومثل هذا الاختلاف بين الرؤيتين يؤكد الطبيعة الأيديولوجية للموقف من التراث، إلا أننا نجد *العالم* يؤكد على إمكانية دراسة التراث، دراسة علمية خالصة بعيداً عن الأيديولوجيا[2]. *فالعالم* يرى أنه "رغم أن الأيديولوجية كمفهوم تتعارض مع مفهوم العلم، فهناك من الأيديولوجيات ما تقوم على مرتكزات منهجية عقلانية علمية نقدية تاريخية... وهناك من الأيديولوجيات ما تتعارض مرتكزاتها تعارضا تاما مع العقلانية والتاريخية ... وهناك من الأيديولوجيات ما تتذبذب منهجيا بين العقلانية والإيمان، متخذة موقفا توفيقياً أوانتقائياً. على أن هذه المواقف الأيديولوجية جميعا على اختلافها تتسلح بالتراث في معاركها الفكرية والاجتماعية والسياسية التي لا تتعلق بالماضي. كما أشرنا، وإنما بالحاضر، تكريساً له أو ثورة عليه"[3]. فالمعركة الدائرة اليوم على أرض التراث، بوصفها جزءاً من المعركة الأكبر من أجل التخلص من التبعية الشاملة للامبريالية *العالم*ية، وعليه فإن "إشكالية العلاقة بين التراث والعصر، بين الأصالة والتحديث، بين الاستقلال والتبعية، ليست مجرد إشكالية ثقافية، بل هي أساسا إشكالية موضوعية نضالية"[4].

يخلص *العالم* إلى القول بأن "الموقف من التراث القديم - في تقديري - ينبغي أن يقف عند حدود هذا التراث ونقده نقدا عقلانيا في إطار ملابساته الاجتماعية والتاريخية الخاصة مستعينين - بغير شك - بمناهجنا العلمية الجديدة. ولهذا فان التجديد يبدأ بالاستيعاب النقدي العقلاني لتراث الماضي، واستخلاص واستلهام الدروس التاريخية منه، ولكن التجديد لا يتحقق بالفعل إلا بالإجابة العقلانية النقدية، على الأسئلة المنبثقة من ضرورات الواقع الراهن نفسه ومستجداته"[5]. إذ يؤكد *العالم* أن "التجديد الحقيقي للتراث القومي، ليس بإحيائه أوتحديثه وإنما باستيعابه استيعاباً عقلانياً نقدياً، وبإبداع تراث جديد هوثمرة الانطلاق من خصوصية الخبرة القومية والاجتماعية والإنسانية في الواقع الحي الذي يعدّ تراث الماضي بمختلف أنماطه واجتهاداته وصراعاته بعداً وجدانياً ومعرفياً من أَبعاده المختلفة المتنوعة"[6].

وفي موازاة مشروع *العالِم* في التراث شرع بعض الماركسيين العرب ، من المعاصرين ، على غرار طيب تيزيني وحسين مروة وصادق جلال العظم وعبدالله العروي وغيرهم من

---

(1) المرجع السابق، ص224.

(2) المرجع السابق، ص225.

(3) المرجع السابق، ص226.

(4) المرجع السابق، ص226.

(5) *العالم*، محمود أمين، **مواقف نقدية من التراث**، مرجع سابق. ص44.

(6) *العالم*، محمود أمين، **مفاهيم وقضايا إشكالية**، مرجع سابق. ص11.

الماركسيين ، بدراسة التراث العربي الإسلامي انطلاقا من المادية التاريخية ، وكانت نظرتهم إليه ، سواء من بعض جوانب هذا التراث ، أو في إطار بلورة مشروع نظرية متكاملة فيه ، بأنه يشكل حقلاً خصباً للصراع الاجتماعي في صيرورته ومضامينه المختلف عليها ، ولذا ينبغي أن يؤخذ ويدرس من زاوية علمية .

لقد قام حسين مروة بمحاولة ماركسية على طريق المنهج في قراءة التراث ، ألحّ خلالها على نشدان منطق ما ، للاستمرارية التاريخية للجوانب المادية في التراث . وذهب إلى أن التراث بمختلف أشكاله قد ظل منذ العصر الوسيط وحتى الحاضر من يومنا ، رهن المواقف والتحليلات المثالية والميتافيزيقية التي تتفق على خط مشترك تحكمه رؤية أحادية الجانب ، قصرت بدورها دائماً عن كشف العلاقة الواقعية الموضوعية غير المباشرة " بين القوانين الداخلية لعملية الإنجاز الفكري وبين القوانين العامة لحركة الواقع الاجتماعي .وكان أن بقي تاريخ الفكر العربي الإسلامي تاريخا ذاتيا وسكونيا، أو لاتاريخيا، لقطع صلته بجذوره الاجتماعية ، أي بتاريخه الحقيقي الموضوعي " [1].

يرى مروة بأن المنهج التاريخي هو الجدير بكشف تلك العلاقة والنظر في التراث من منظار حراكه التاريخي (حركيته التاريخية) ، وإظهار قيمته النسبية ، واحتفاظه بجدوى بقائه وحضوره في عصرنا[2] .

إن مسألة المنهج عند مروة هي ما يميز بين النظرة السلفية للتراث والنظرة المادية ؛ إذ الأولى ، رجعية وسكونية ، والثانية ، ثورية تقدمية . وتتحدد النظرة الرجعية ، بوضعية الوجه البرجوازي لمقاصد التراث ، المتصف بالقومية الشوفينية ، المعادي لديمقراطية الثقافة ، والمتجاهل لطابعه الاجتماعي ، معتبرا التراث منجز مواهب النخبة الفردية معزولة عن علاقتها بالواقع الاجتماعي التاريخي وبالقوى المنتجة ودورها في إنتاج الأساس المادي لمنجزات هذا التراث . كذلك فإن النظرة الرجعية تتجلى في التيارات السلفية الجديدة ، منادية بتحديث التراث على أساس قسر أفكار الماضي وفرض التطابق والتماثل مع أفكار الحاضر واختزال مراحل التاريخ[3] .

ويؤكد مروة بأن الأساس الفلسفي الذي تتضمنه النظرة السلفية للتراث يقود إلى " نظرة ميتافيزيقية سكونية إلى التاريخ ، تضعه في حركة دائرية مفرغة ، في حين أن المنهج المادي

---

[1] مروة ، حسين ، (1978) ، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية** ، دار الفارابي : بيروت ، ص5-6.

[2] المرجع السابق ص5

[3] مرجع سابق ص10-11.

التاريخي ينظر إليه في حركة حلزونية صاعدة تخضع لحتميات القوانين العامة لحركة تطور المجتمع البشري" [1]

إن المنهج السديد في فهم التراث – كما يرى مروة – لا يأتي إلا من خلال استيعاب التراث بشكل جديد ، وكيفية توظيف هذا الاستيعاب في مجال تحرير الفكر العربي من سيطرة التبعية للفكر الاستعماري وللأيديولوجية البرجوازية ، في حركة تداخلهما التاريخي في البنية الاجتماعية العربية المعاصرة[2] .

يرى مروة أن حل مشكلة التراث على صعيد المنهج تقتضي توفر الوضوح العلمي في كل من حقيقة المحتوى الثوري لحركة التحرير الوطني العربية ، وحقيقة الترابط الجوهري بين ثورية هذا المحتوى وثورية الموقف من التراث . بمعنى ، ضرورة كون الموقف من التراث منطلقا من الحاضر نفسه ، أي من الوجه الثوري لهذا الحاضر[3] .

إن لحظة المنهج ، لحظة علمية مادية ثورية وجدلية ، تكشف علاقة الحاضر بالماضي ، وعلاقة المعرفة المعاصرة بالتراث ، وكذا بالمضمون الفكري والاجتماعي للتراث ، إنها جدلية بمعنيين الأول : إن معرفتنا بالتراث نتاج علم وأيديولوجية معاصرين ، أما الثاني : فإن هذه المعرفة رغم انطلاقها من منظور الحاضر علميا وأيديولوجيا ، فإنها لا تستوعب التراث إلا في تاريخيته ، أو في الزمن التاريخي الذي ينتمي إليه ، وعلاقته بالبنية الاجتماعية السابقة التي أنتجته ، بالظروف التاريخية نفسها التي أنتجت بدورها تلك البنية الاجتماعية[4] .

إن الحاضر الذي هو مناط الاحتفاء بالنسبة للمنهجية الماركسية يتحقق في صورة التراث بوجهين متلازمين : الوجه المتمثل بالمنهج العلمي الذي أضاء الصورة التراثية في حقلها التاريخي ، ثم الوجه المتمثل بالأيديولوجية الثورية القائمة في الأساس الاجتماعي لهذا المنهج[5] .

في موازاة مشروع حسين مروة ، نجد أن طيب تيزيني قد قدم إسهاما جادا في قراءة التراث في ضوء أدوات التحليل الماركسي ، بما هي تشكل بنظره نظرية علمية ، يمكنها أن تقدم على صعيد التراث بديلا لكل النزاعات والقراءات الأخرى التي تناولت التراث ، عنوانه الصريح " النظرية الجدلية التاريخية التراثية "[6]. وعلى أساس فهم التاريخ العربي ، من حيث العلاقات

---

[1] مروة ، حسين ، مرجع سابق ص27 .

[2] المرجع السابق ص28

[3] المرجع السابق ص 13

[4] المرجع السابق ص25-26

[5] المرجع السابق ص30

[6] تيزيني ، طيب ، (1976) ، من **التراث إلى الثورة ، حول نظرية مقترحة في التراث العربي** ، (ط 1) ، دار ابن خلدون : دمشق ، ص16.

الاجتماعية والاقتصادية ، ومن حيث الفكر . حيث أكد تيزيني أن قضية التراث قد اكتسبت أهمية خاصة من حيث بروز علاقاتها الجدلية بالواقه الاجتماعي الطبقي والقومي والسياسي العملي ، فضلا عن علاقتها بالحياة الأيديولوجية في هذا الواقع[1] . وهذا الفهم يقتضي تجديد النظر بقضية التراث ، وبضمنه الحياة الفكرية العربية منذ ما يسمى بالعصر الجاهلي ، حتى العصر الراهن ، في ضوء منهجية تراثية علمية دقيقة[2] .

إن المنهجية التي يقترحها تيزيني من شأنها أن تفضي إلى نظريته في التراث الموسومة بـ" جدلية تاريخية تراثية " ، شريطة أن تجد في الماركسية " قاعها الأصلي ومصدرها المنهجي الخصيب لدراسة التاريخ والتراث العالمي عموما والعربي على نحو خاص "[3]. ولكنه يجد نفسه أولا بإزاء مهمة " اقتحام الفكر العربي من القرن الخامس حتى المرحلة المعاصرة ، في صيغيته التاريخية والتراثية "[4] ويرى أن النظرية التراثية المقترحة تمثل " تجسيد وإغناء وتطوير للمادية التاريخية في قضية التراث "[5] كما أنها تطمح أن تمثل وجها من أوجه التطبيق الحي والتطوير للنظرية التاريخية الجدلية بقاعدتها النظرية الاجتماعية الاقتصادية الاشتراكية العلمية[6] .

إن نظرية التراث التي اقترحها تيزيني تشكل دعوة إلى التوحيد بين الفكر والواقع ، موجها نقده لجميع القراءات التي تناولت التراث وتعاملت معه بكثير من التعسف ومن الرغبة في إخضاعه سلبا أو إيجابا على نحو مباشر ومبتذل ، لمصالح وحاجات سياسية عملية أو أيديولوجية[7] . وقد شرع على هذا الأساس بدارسة النزاعات أو الاتجاهات التي تناولت التراث والتاريخ من مواقع الفكر اللاتراثي ، ونقدها جميعا ، وعدها عاجزة وقاصرة علميا ، فضلا عن أنها خطرة اجتماعيا وسياسيا ، مصنفا هذه النزعات بالسلفية ، المعاصرة ، التلفيقية ، التحييدية ، والمركزية الأوروبية .[8] وكلها تنطلق من وجهات نظر وطرائق لاتاريخية ولاتراثية ، برزت

---

[1] المرجع السابق ص10.

[2] المرجع السابق ص11.

[3] المرجع السابق ص164.

[4] المرجع السابق ص 55.

[5] المرجع السابق ص 254.

[6] المرجع السابق ص 255 .

[7] تيزيني ، طيب ، المرجع السابق ص 5.

[8] سلوم ، توفيق ، (1980) ، **الماركسية والتراث العربي والإسلامي** ، مناقشة لأعمال حسين مروة والطيب تيزيني ، دار الحداثة : بيروت ص 6.

بصيغ متعددة : دينية ، قومية ، علمية وليبرالية وتلفيقية وعدمية ، كان منها من يرفض التراث كله ودفعة واحدة ، و منها من يأخذ به كليا ودفعة واحدة[1]

لقد توجه تيزيني بالنقد لبعض المحاولات اليسارية الفجة لدراسة التراث العربي معتمدين على شذرات تراثية منتقاة ، من أجل توظيفها لخدمة قضايهم ، بوضع الحلول للمشاكل الفكرية والسايسية . فهذه المحاولات والتي تسمي نفسها خطأ باسم المنهجية الجدلية المادية التاريخية ، تلتقي في معناها الجوهري بالنزعة السلفية الدينية الوثوقية ، والتي ديدنها إخضاع التراث لمصالح معينة على نحو نفعي تعسفي مبتذل[2]

رفض تيزيني ما تنادي به النزعية السلفية – الماضوية – بالإبقاء على الحادث التاريخي في صيغته الأصلية واعتباره مقياسا له نفسه ، ولما يأتي من حوادث تاريخية لاحقة . ويرى تيزيني بأنه إذا كان التاريخ يجسد الماضي في بعده التطوري ، الذي يتوقف عند حدود متاخمة أو متحايثة مع الحاضر ، من دون الدخول في هذا الحاضر ، فإن التراث هو الماضي في بعده التطوري ، لكن موصولا بالحاضر ومستمرا فيه ، وفاعلا ، بنحو أو بآخر.[3]

أكد تيزيني أن هذه المحاولات في دراسة التراث تنطلق من مواقف منهجية لاتاريخية ولاتراثية ، تفقده عناصر أساسية من بنيته ، كما تجعل منه خليطا من العناصر التي لا ينتظمها ناظم اجتماعي حضاري.[4] فالتراث العربي يتطلب - عند تيزيني – أن يدرس في ضوء " منهجية تراثية ناجعة علميا ، وذات أفق اجتماعي إنساني تقدمي ، في الحدود القصوى في العصر الراهن"[5] ولكي تحافظ هذه المنهجية على علميتها ونقديتها ، يجب أن تنظر ملياً في " الحركة الذاتية الداخلية لذلك التراث في سياقها التراثي الحقيقي ، بعيدا عن مواقف القسر والاعتمال والإقحام "[6]

ب- الحداثة:

يعتقد *العالم* أن الحداثة لا تمتثل إلى أُفق مفهومي محدد الدلالة، إلا أن الدلالة الاشتقاقية لكلمة الحداثة التي تربط هذه الكلمة ربطا مباشراً بما هو حديث، تجعلنا نتحدث عنها وكأنها

---

(1) تيزيني ، طيب ، **من التراث إلى الثورة** مرجع سابق ص 15.

(2) المرجع السابق ص6.

(3) تيزيني ، طيب ، (2008) ، مفهوم التراث *العالمي* ، مدخل باتجاه التأسيس : **مجلة عالم الفكر** عدد (4) ، مجلد (36) : الكويت ص 14.

(4) تيزيني ، طيب ، **من التراث إلى الثورة** مرجع سابق ص 7.

(5) تيزيني ، طيب ، **من التراث إلى الثورة** مرجع السابع ص6.

(6) المرجع السابق، الصفحة نفسها .

مفهوماً محدداً[1]. فالحداثة مفهوم مراوغ، ويشتمل مفهومها على دلالات شتى، وقد تجتمع في داخله نقائض فكرية مثل الماركسية والوضعية والوجودية وغيرها. كذلك وقد يُعد مفهوم الحداثة عند بعض المفكرين شركاً أو فخاً فكرياً، وذلك لأنه نشأ في حضن البرجوازية الأوروبية وحمل أيديولوجيتها، والفخ الأكبر- بنظر *العالم* - للحداثة الأوروبية هو أن ما قدمته للبلاد المتخلفة لم يخرجها من تخلفها بل ضاعف من هذا التخلف بما رافقه من استغلال وتبعية وقضاء على التراث والخصوصية، فلم تكن الحداثة إلا مظهراً شكلياً، سطحياً يخفي ورائه التخلف والاستغلال والتبعية[2].

غير أن مفهوم الحداثة قد يصبح عند بعض المفكرين والنقاد، صنماً مقدساً وأُقنوماً مطلقاً وهدفاً في ذاته ومعياراً يتم الحكم في مقتضاه على مختلف الظواهر والمواقف والتوجيهات والقيم وأشكال السلوك. إنه التغيير المظهري من أجل التغيير ذاته وربما على حساب التغيير الحقيقي وهوالقطيعة المطلقة والرفض المطلق والاستعلاء والتجاوز الضدي على كل ما هو سائد، وبذا تصبح الحداثة معياراً مطلقاً لانعدام كل معيار. وهكذا يمكن القول بأنه ليس ثمَّة مفهوم واحد أودلالات واحدة للحداثة، بل قد يختلف هذا المفهوم وتختلف هذه الدلالة باختلاف الأيديولوجيات الكامنة ورائها، وباختلاف السياق القومي والاجتماعي والتاريخي الذي تتحقق فيه وبه[3].

ويرى *العالم* بأن هناك ما يمكن اعتباره قاسما مشتركا عاما لمفهوم الحداثة، وهو"مبدأ التغيير التجديدي التطويري التجاوزي للواقع الإنساني والاجتماعي، سواء كان هذا التغيير تغييرا للعالم على حد تعبير ماركس، أم كان تغييراً للحياة على حد تعبير رانبو، وسواءً كان تغييراً جذرياً عميقاً أو تغييراً نسبياً أو تغييراً مظهرياً برانياً"[4]. على أن الحداثة بهذا المفهوم الإيجابي تعد "ضرورة موضوعية في حياة الانسان وتاريخه كله، فهي ليست نقطة بداية ثابتة، وليست محطة وصول، وليست مطلقة نهائية، بل هي محطة انطلاق دائم. وهي سيرورة متصلة. إنها مفهوم نابع من واقع اجتماعي وإنساني متغير أبداً"[5]. فجوهر الحداثة يتمثل في سيادة روح النقد والعقلانية والتجاوز والإبداع بما يتفق مع ملابسات واحتياجات كل مرحلة من المراحل الاجتماعية والتاريخية في حياة الانسان[6].

---

(1) *العالم*، محمود أمين، **الإبداع والدلالة**، مرجع سابق. ص267.

(2) *العالم*، محمود أمين، **مفاهيم وقضايا إشكالية**، مرجع سابق. ص271.

(3) *العالم*، محمود أمين، **الإبداع والدلالة**، مرجع سابق. ص271.

(4) المرجع السابق، ص271.

(5) *العالم*، محمود أمين، **مفاهيم وقضايا إشكالية**، مرجع سابق. ص72.

(6) *العالم*، محمود أمين ،(2003) ، الحداثة والتحديث في فكر رفاعة الطهطاوي، **مجلة الطريق**، العددان:5و6، السنة (ال63)، ص119.

وميَّز *العالم* بين مفهوم الحداثة ومفهوم التحديث، رغم تداخلهما بمستويات مختلفة، فأكد بأن "مفهوم الحداثة يغلب على دلالته التغيير الفكري والعلمي والجمالي والقيمي عامة، على حين أن مفهوم التحديث يغلب على دلالته التغيير السياسي والاجتماعي والاقتصادي"(1). فمفهوم التحديث، بنظره، هو شيء أقرب إلى مفهوم الفعل التغييري. أما مفهوم الحداثة فهوأقرب إلى مفهوم المستوى الخاص المتميز للتغيير الحادث نفسه(2). ومع ذلك فإنه يرى بأن الحداثة والتحديث لا ينتسبان إلى هذا الحاضر فحسب، بل هما دلالتان تاريخيتان، أي تعبران عن تحققات موضوعية تاريخيا يتجاوز بعضها بعضا دون إلغاء طابعها الحداثي التاريخي نفسه. وأنهما يعبران عن صيرورة تاريخية يمكن أن تتجلى في سياقات ثقافية مختلفة(3).

وفيما يخص إشكالية الحداثة في الفكر العربي المعاصر، فقد بحث *العالم* في التيارات الحداثية في الفكر العربي، منطلقاً من وجهة نظره في المادية الديالكتيكية، التي ترفض بأن تكون الحداثة نقطة بداية ثابتة أو حالة مطلقة نهائية، بل هي سيرورة متصلة، وهي مفهوم نابع من واقع اجتماعي وإنساني متغير أبدا.

ومن هذه التيارات:

أ- تيار الحداثة الليبرالية: ومن أبرز ممثليه الطهطاوي، خير الدين التونسي، لطفي السيد، زكي نجيب محمود، وغيرهم. ويرى *العالم* بان ما حققته مسيرة هؤلاء من تنوير فكري عام، لا يخرج عن محاولة الاستحداث عن النسق الأوروبي الرأسمالي، مع مراعاة لخصوصيتنا التراثية والقومية. ولكن هذه الفلسفة الليبرالية التي عبر عنها هذا التيار بشكل أو بآخر لم تؤدِ إلى تحديث حقيقي في المجتمعات العربية.

ب- تيار الحداثة الدينية: ومن ممثلي هذا التيار الأفغاني، محمد عبده، علي عبد الرازق، السلفيين الجدد، منهم: عادل حسين، أنور عبد الملك، جلال أمين، حسن حنفي وغيرهم، وجوهر دعوة هذا التيار، هو تأويل النص الديني تأويلاً عقلياً بما يتلاءم ومستلزمات العصر(4).

على أن ما يخص هذه الدعوة التجديدية للدين هو بناء حضارة مستقلة متميزة عن الحضارة الغربية - الرأسمالية والاشتراكية على السواء - واتخاذ الوحي مرتكزا للعقل والعمل، فضلاً عن تحقيق تنمية مستقلة نابعة من الذات. كما يرى *العالم* بأنه لا حداثة ولا تجديد ولا استقلال بغير

---

(1)*العالم*، محمود أمين، **الإبداع والدلالة**، مرجع سابق. ص273.

(2)*العالم*، محمود أمين، **من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل**، مرجع سابق. ص62.

(3)*العالم*، محمود أمين ، الحداثة والتحديث في فكر رفاعة الطهطاوي، مرجع سابق. ص119.

(4)*العالم*، محمود أمين، **مفاهيم وقضايا إشكالية**، مرجع سابق. ص74.

التنمية المنبعثة من الذات، ولكن هذا لا يمكن أن يتحقق باستقلال حضاري عن العصر، أو الإكتفاء بالإستناد على الوحي وحده، ويبقى السؤال الأخير الكبير: ما طبيعة التنمية المعبرة عن الذات؟

ج- تيار الحداثة القومية: ويتمثل بالبستاني، الكواكبي، الأرسوزي، عفلق، عصمت سيف الدولة، وغيرهم، ويسعى هذا التيار إلى الفكرة الوحدوية التي أصبحت لديهم صنماً مقدساً تدور حوله كل الجهود والنضالات والقيم[1]. إذ يشير *العالم* إلى أنه لا توجد فواصل عميقة حاسمة بين التيارات الثلاثة السابقة، فما أكثر ما بينهما من تداخل ولعل القاسم المشترك بينهما جميعا هو التوفيقية، وإن اختلف مستواها من تيار فكري إلى آخر، ولهذا تكاد تشكل هذه التيارات الفكرية الثلاثة، ما يمكن أن نسميه بالحداثة التوفيقية.

د- تيار الحداثة الثقافية: ومن أبرز ممثليه شبلي شميل، فرح أنطون، سلامه موسى، إسماعيل مظهر، يعقوب صروف، العروي، الجابري، أدونيس، فؤاد زكريا، برهان غليون، وغيرهم. ويركز هذا التيار اجتهاده على تغيير وتجديد البنية الفكرية والثقافية كأساس للتحديث الشامل. ويرى *العالم* بان هذا التيار في معظمه تيار عصري بحق، يرتبط بالمفاهيم والقيم الأساسية للحضارة العصرية، فهو يدعو إلى الامتزاج والاندماج في هذه الحضارة، مع مراعاة خصائصنا الذاتية والقومية، كسبيل لتنمية هذه الذاتية والارتفاع بها إلى مستوى العصر.

هـ- تيار الحداثة كتغيير جذري شامل: ويرى هذا الاتجاه أنه لا حداثة ولا تجديد ولا تطوير بغير التغيير الجذري الشامل لمختلف الأبنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. فالتخلف - حسب وجهة نظر هذا التيار- ليس في العقل العربي بل في الواقع العربي الذي لا بد من تغييره تغييراً جذرياً. ومن أبرز من يعبر عن هذا التيار: حسين مروه، صادق جلال العظم، مهدي عامل، طيب تيزيني، سمير أمين وآخرين[2]. تلك هي أبرز التيارات الفكرية العربية حول فكرة الحداثة والموقف منها.

وعليه فإن المعركة الدائرة في المجتمعات العربية - من وجهة نظر بحثية - حول مفهوم الحداثة قبولاً أو تحفظاً، هي معركة أيديولوجية خالصة تعبيراً عن الصراع الطبقي الدائر في مجتمعاتنا العربية، على أن الحداثة في مجتمعاتنا العربية لم تتحقق كثمرة تراكم وتطور ذاتي داخلي، وإنما فُرضت من الخارج ومن أعلى بالغزو والسيطرة الاستعمارية. على أن الحداثة العربية في صورتها النهضوية قد نشأت في البداية كمحاولة للتخلص من التخلف الاجتماعي واللحاق بأوروبا، ولكنها سرعان ما اتخذت طابع التحرر الوطني والقومي من السيطرة الاستعمارية الغربية. ولهذا كانت قضية التحرر والحرية أوالتعبير عن الهوية الذاتية القومية أبرز

---

(1) المرجع السابق، ص75-76.

(2) المرجع السابق، ص78.

تجليات الحداثة العربية، في الصراع المحتدم بين الأنا الذاتي والقومي، والآخر الغازي المستعمر، إلى جانب الصراع ضد التخلف والاستبداد والجمود الفكري.

نستشرف في النهاية بعض العناصر والمفاهيم الأساسية المتشابكة المتناسجة - التي أشار إليها *العالم* - تتحقق بها إمكانية خروج بلادنا العربية من حضيض التخلف والتمزق القومي والتبعية وتحقيق الحداثة والتقدم والوحدة الديمقراطية، وهذه العناصر والمفاهيم تتمثل في الأمور الآتية:

1- الدعوة إلى الحداثة لا تعني إهدار الماضي التراثي، وإنما هي دعوة إلى استيعابه كذلك استيعابا نقديا واعيا بحيث لا يستبعدنا هو ولا يحد من انطلاقنا.

2- كما أنها لا تعني تقليد المنجزات الغربية تقليداً أعمى، وإنما هي دعوة كذلك إلى استيعابها استيعاباً عقلانياً نقدياً واعياً.

3- وهي أيضاً دعوة إلى العقلانية وروح النقد والابتكار والإبداع في مختلف مجالات النشاط الإنساني، دعوة لتغيير جذري عميق للبنية الشاملة لمجتمعاتنا العربية في مختلف مجالاتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

4- إن الحداثة ليست دعوة تفرض من أعلى، فهي ليست دعوة نخبوية، إنما هي حركة اجتماعية جذرية تتحقق بالفعل الديمقراطي الإبداعي للجماهير ولمصلحتها. كما أنها ليست محطة وصول بل صيرورة تاريخية متصلة تتجاوز ذاتها باستمرار.

وبناءاً على ما سبق، فان الحداثة لا تتحقق - كما يرى *العالم* - إلا بتوفر الأمور الآتية:

أ- خوض معركة الديمقراطية القاعدية السياسية والاجتماعية.

ب- تنشيط المشاركة الشعبية والإبداع الشعبي وتنمية المؤسسات الشعبية.

ج- تحرير المرأة من كل القيود التي تقيد جسدها وفكرها وحياتها.

د- إقامة سلطة مدنية عقلانية تقدمية معبرة عن، وممثلة للمصالح الأساسية لقوى الإنتاج والإبداع في المجتمع[1].

وخلاصة القول: إنّ أغلب الأنظمة العربية - من وجهة نظر *العالم* - تتبنى التحديث التابع لفلسفة الوضعية النفعية، مع حرصها أن تدمج في هذه الفلسفة رؤية دينية فتجمع في مركب أيديولوجي واحد بين الوضعية النفعية والشعائر الدينية، وهكذا تعطي لتبعيتها نفحة من أصالة

---

[1] المرجع السابق، ص82.

تراثية دينية زائفة[1]. فالواقع الاجتماعي العربي، رغم ما تحقق له وفيه من مظاهر تنويرية وتحديثية عديدة، إلا أنه لا يزال تحديثاً وتنويراً علوياً برانياً، ولا يزال تعشعش في جنباته أشكال مختلفة من القمع والقهر والفقر وانعدام حرية الرأي والديمقراطية[2].

نتائج فشل تيار الحداثة :

كان من نتائج وضوح معالم هشاشة التحديث المظهري السائد. وتفاقم التخلف والتبعية في مجتمعاتنا العربية ظهور الحركات الأصولية الإسلامية التي ترفض الحداثة والتحديث، بوصفها امتداداً مباشراً للآخر الغربي المستعمر، إذ ترى هذه الحركات بأنه لا سبيل للدفاع عن هويتنا الحضارية في مواجهة هذا الآخر الغربي إلا بالعودة للأصول الدينية[3].

ويرى *العالم* أن الأصوليات الإسلامية تعيش الآن في حالة من حالات المد في مقابل حالة الجزر التي تعيشها بلادنا في المجالات الاجتماعية أوالوطنية، فالواقع العربي يعيش حالة أزمة في جميع المجالات، فضلاً عن هامشية برامج التحديث المادي والثقافي وضعف الحركات الاشتراكية، الأمر الذي أدى إلى تفاقم أزمة الواقع الذي يفتقد الرؤية الموضوعية الشاملة والإرادة الذاتية الوطنية والمجتمعية، ويسمح بالتالي ببروز الأصولية الإسلامية، التي لا تُعنى باستلهام أصولنا وثوابتنا القديمة، بقدر سعيها لتثبيت وتمجيد بعض هذه الأصول وبحسب تفسيرها الخاص لها، ومحاولة فرض هذا التفسير الخاص فرضا على المجتمع بما لا يتفق مع مستجدات الواقع والحياة والعصر، وهي لا تقدم بديلا اللهم إلا البديل الروحي الأخلاقي العام، أي الدين، بدون أي رؤية موضوعية لمتطلبات الواقع، أوتقديم حلول عملية لمشاكله، ولهذا السبب يتحقق هذا المد الإسلامي الأصولي الأخلاقي المتزمت كرد فعل للجزر السياسي والاقتصادي والاجتماعي الذي تفاقمه الأنظمة السائدة[4].

ونشطت الحركات الأصولية في نشر دعوتها بين الشباب وبين الفئات المهنية بوجه خاص ونجحت في ذلك، بسبب الأوضاع المتردية في الواقع العربي، من تخلف اجتماعي واقتصادي وتبعية وغير ذلك. فكانت الحركة الإسلامية السياسية رد فعل جهادي لهذه الأوضاع، وهي دعوة

---

[1] *العالم*، محمود أمين، **من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل**، مرجع سابق. ص71.

[2] *العالم* ، محمود أمين ، (1997)، هل هناك خصوصية لرواية عربية، **مجلة فصول**، مجلد: 16، ع3، ص13.

[3] *العالم*، محمود أمين، **الإبداع والدلالة**، مرجع سابق. ص275.

[4] *العالم*، محمود أمين، **من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل**، مرجع سابق. ص217.

تعبوية روحية أخلاقية في مظهرها على الأقل[1]. ويأخذ *العالم* على منهج تفكير هذه الحركات بأنه يقوم على رؤية تماثلية مطلقة بين بداية ظهور الإسلام وما يحدث في عصرنا، كما يأخذ على خطابها بالجمود والتسطيح، ويلحظ كذلك بأن الرفض اللاّعقلاني والانفعالي للواقع الذي تعبر عنه هذه الجماعات، والمواقف المتعصبة التي تتبناها، يساهمان في تكريس أوضاع التخلف والتبعية بدلا من تغييرها[2].

والمشكلة، بنظره لا تتوقف عند حدود ما تتبناه هذه الجماعات الإسلامية من آراء أصولية جامدة متعصبة إقصائية، وإنما المحنة تتمثل في ما ينتشر في مجتمعاتنا العربية عامة من مناخ ديني لا عقلاني متخلف شبه أسطوري لا صلة له بصحيح الدين، ولا بدعوته للتعقل والتدبر والتفكير. إنهم مصدر من مصادر نشر هذا المناخ بما يقومون به من تعبئة دينية مجردة اطلاقية يغلب عليها الطابع العاطفي الانفعالي، يشحنون بها الفئات الاجتماعية الوسطى والصغيرة، والشعبية عامة، ويغيبونهم عن الحلول الموضوعية لمشاكلهم الحقيقية ومعاناتهم اليومية[3].

ويتضح للتو الطابع الدعائي التعبوي في سلوك هذه الحركات، دون أن تقدم رؤية برنامجية تنموية موضوعية شاملة للخروج من هذه الأوضاع، اللهم إلا الشعار التعبوي المجرد "الإسلام هوالحل "،هذا فضلاً عما تتخذه بعض الحركات من أساليب إرهابية ومواقف جامدة متعصبة خالية من أي تفتح عقلاني موضوعي، وقد يكون شعار "الإسلام هوالحل "شعاراً تعبوياً بهدف إبراز وتأكيد الهوية المفتقدة في ظل التغريب والفساد والتخلف والتمزق القومي والتبعية[4]. إلا أن *العالم* يرى بأن تأكيد الهوية المفتقدة لا يكون بالتشبث بالمرجعية الماضوية، وإنما بأعمال هذه الهوية وتفعيلها، تأكيدها وشحذها بالعمل والإنتاج والتجرد المعرفي والإبداعي والتصدي الموضوعي لعقبات الحاضر، فبهذا تتطور الهوية وتتفتح وتتجرد وتزداد غنى وخصوبة وفعالية واستنارة، ولا تتحول إلى كلمات وشعارات مجردة وأمنيات سلفية ماضوية، تضاعف من الغربة والتغريب والتغييب عن حقائق الواقع ومتطلباته[5].

وقد أشار إلى أن هذه الجماعات الأصولية قد استخدمت أداة في ترسيخ التبعية، على الرغم من أن نشأتها كانت عبارة عن ردة فعل لهذه التبعية رافضة لها وللأوضاع المتدنية السائدة

---

(1) *العالم*، محمود أمين ،(1993)، "الفكر العربي المعاصر بين الأصولية والعلمانية"، الأصوليات الإسلامية في عصرنا الراهن، **قضايا فكرية**، الكتاب 13-14. ص12.

(2) الشريف، ماهر ، *العالم* مهموم بهموم الفكر والواقع، مرجع سابق. ص144

(3) *العالم*، محمود أمين ، "الفكر العربي المعاصر بين الأصولية والعلمانية"، الأصولية الإسلامية في عصرنا الراهن، مرجع سابق. ص13.

(4) المرجع السابق، ص13.

(5) المرجع السابق، ص13.

في المجتمع، إلا أن هذا الرفض قد اتخذ منهجاً لا عقلياً انفعاليا مثالياً يتبصر حقائق الواقع وآلياته[1].

ذهب *العالم* إلى أن الإسلام كتراث ديني وثقافي ليس هو كما يزعم المشروع الإسلامي السياسي أقنوماً ماضوياً نهائياً مكتملاً جامداً، وإنما هومشروع مفتوح على المستقبل بالعمل والإنتاج والتجدد والإبداع، ولهذا "لا احد يدعو إلى إنكار المشروع الإسلامي أوإقصائه، وإنما الدعوة إلى حاجة هذا المشروع إلى أن يجدد رؤيته الدينية تجديداً عقلياً واجتماعياً، بما يتلاءم ومستجدات واحتياجات المجتمع والعصر، وأن يحرص بالفعل على تأكيد تمسكه بالتعددية والديمقراطية واحترام الاختلاف الفكري والعقائدي، وأن يحدد برنامجه السياسي والاقتصادي والاجتماعي تحديداً واضحاً"[2].

وأننا نجد *العالم* – كعادته - ينطلق دائماً في معالجته للقضايا من واقعه الاجتماعي، فالهم الذي رافق *العالم* على مدار حياته هوكيف يعالج مشكلات واقعه، حتى في نظرته للممارسات الدينية وللدولة الدينية، فمعيار الحكم على هذه الممارسات، هو الدلالة الموضوعية والوظيفة الاجتماعية التي تقوم بها، لذلك فهو يرى بأن هذه الممارسات "لا يصح أن نحكم عليها حكما مطلقا بالمحافظة والرجعية أوبالتقدم والثورية، وذلك لاختلاف تجلياتها العملية وملابساتها الموضوعية فليس مطلق الدين ومطلق الإيمان هومعيار الحكم على هذه الممارسات وإنما المعيار هوالدلالة الموضوعية والوظيفة الاجتماعية لهذه الممارسات"[3]. *فالعالم* دائما يسعى إلى التجديد والتغيير والتقدم ولا يضره الترابط بين السياسة والدين فليرتبط "الدين بالسياسة، فهذه ليست هي القضية، وإنما القضية أن يتحقق هذا لمصلحة تغيير الحياة الإنسانية وتجديدها وتقدمها... لا لتجميدها وتكريس تخلفها وتغييب حقائقها وإطفاء مشاعل العقل والديمقراطية والإبداع والتقدم في مسيرتها"[4].

ثانيا- قضايا فكرية:

أ- الحرية والتحرر

يشير *العالم* بداية إلى أن الحرية مفهوم اجتماعي تختلف دلالته ووظيفته باختلاف الملابسات التاريخية والاجتماعية، إذ إن الحرية في ظل المجتمع العبودي، غير الحرية في ظل النظم الإقطاعية، وغيرها في النظام الرأسمالي، وغير الحرية في النظام الاشتراكي فمفهوم الحرية في النظام الرأسمالي لم يعد "العمل والإنتاج "، بل أصبح الفعل المطلق، مجرد الفعل، أن

---

(1) *العالم* ، محمود أمين ،(1986)، مصر بين التبعية والاشتراكية، **قضايا فكرية**، مرجع سابق. ص288.

(2) *العالم*، محمود أمين، **من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل**، مرجع سابق. ص193.

(3) *العالم*، محمود أمين، **الفكر العربي بين الخصوصية والكونية**، مرجع سابق. ص82-83.

(4) المرجع السابق، ص94.

تفعل أي شيء دون أن تلتزم بقاعدة أو قانون. أما مع النظام الاشتراكي فقد أخذت الحرية بعداً آخر؛ إذ ارتبط مفهومها بالمجتمع، وأصبحت مسؤولية اجتماعية، فالفرد تزداد حريته بازدياد ارتباطه في مجتمعه[1].

ومن هنا فان "سؤال الحرية اتخذ وما يزال يتخذ مفاهيم ومحددات مختلفة، بحسب اختلاف الملابسات الموضوعية والمواقف الاجتماعية"[2]. فالحرية منذ عصر النهضة كانت إلى حد كبير محدودة في الفكر العربي بحدود الدعوة إلى التحرر السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي عامة، أي التخلص من القيود التي تحول دون التنمية القومية والاجتماعية الشاملة؛ ولذا فهي على تنوع تجلياتها كانت محدودة بحدود الدلالة الوظيفية العملية كوسيلة لتحقيق هدف أو أهداف. أما في الفكر العربي المعاصر فقد أخذت - وخاصة في السنوات الأخيرة - سمات أكثر جذرية، خرجت بها من دلالتها كوسيلة إلى آفاق أفسح كغاية في ذاتها إلى حد كبير. وإن اختلفت وتنوعت دلالتها كغاية من فكر إلى آخر[3].

في ضوء المحددات السابقة، يتبين *العالم* مدى الاختلاف والتنوع والتعدد في ساحة الفكر العربي المعاصر لقضية الحرية، حيث لخص ذلك في الظواهر الآتية:

أولا: هناك العديد من المفكرين ينعدم عندهم أي تصور نظري شامل للحرية، ويعتبروها مجرد وسيلة إجرائية لغايات سياسية أواقتصادية أواجتماعية أوثقافية، أواعتبارها غاية تتحقق بتحقق هذه الأهداف.

ثانيا: وهناك عند عدد من المفكرين الآخرين بعض محددات سلفية أو تراثية حيوية أو بنيوية أو سيكولوجية أو معرفية ابستمولوجية، تتداخل فيها الحرية كوسيلة بالحرية كغاية.

ثالثا: ونجد عند مفكرين آخرين اتجاهاً ميتافيزيقياً متعالياً لمفهوم الحرية يرتفع بها فوق الوسائل والغايات والملابسات الموضوعية العينية[4].

و*العالم* كعادته دوماً، ومن منطلق تفاؤليته، يرى في تعدد الرؤى والمواقف، نوعاً من الثراء يمكن أن يُستثمر في صياغة مشروع نظرية عربية معاصرة للحرية، تأسيسا على وحدة الغاية وخطورة التحديات. واقترح لذلك ضرورة الجمع بين التفكير الذهني، ومقتضيات الواقع العملي، والفعل النضالي. **و**تتكشف الحرية أساساً - بنظر *العالم* - في ملكوت الفعل العقلاني المناضل والفعل التغييري المبدع في مختلف المستويات الفردية المجتمعية والإنسانية، وفي

---

[1] *العالم*، محمود أمين، **معارك فكرية**، مرجع سابق. ص58،56،66.

[2] *العالم*، محمود أمين، **الفكر العربي بين الخصوصية والكونية**، مرجع سابق. ص178.

[3] المرجع السابق، ص181.

[4] المرجع السابق، ص203-204.

مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ولذا لن تكون الحرية مجرد وسيلة أو مجرد غاية، بل ستكون صيرورة متصلة ومعنىً حياً مبدعاً لإنسانية الانسان[1].

فالحرية ليست التحرر من كل قيد كما هوالحال في النظام الرأسمالي، بل هي السيطرة على القيد بمعرفة أسراره وقوانينه، وهي معرفة أساس الضرورة سواء في الطبيعة أوالمجتمع أوالنفس والسيطرة عليها. ويقترب *العالم* في معنى الحرية من المقاربة الاشتراكية لها أَكثر من مقاربتها في النظام الرأسمالي. ويجزم أن الحرية الشخصية في المجتمع الاشتراكي أكثر إشراقا وتألقا منها في المجتمع الرأسمالي[2].

الحرية إذن - بنظر *العالم* - ليست فوضى، وإنما هي وعي بما هوضروري ومعرفة به وسيطرة عليه، إن الانسان الحر ليس هو ذلك الاتجاه المشتت في اللاغرضية المتخبطة المتدافعة في غير ما رباط أو منطق أو صياغة عامة، إننا بهذا ندرك من الحرية الإنسانية مفهوماً سلبياً قاصراً. ولكن الانسان الحر حرية ايجابية حقيقية ليس هو الانسان الخالي، غير المرتبط، الانسان المتحلل المتفسخ، إنما هوالانسان المترابط المتناسج المسؤول. إن"الحرية وعي وإدراك لما هوضروري، وقدره على السيطرة عليه لأن جوهر الحرية كعلاقة إنسانية ايجابية التزام وترابط وانتظام. إن الواقع الذي لا سبيل إلى تحديد عناصره ومعرفة انتظاماته والسيطرة عليه، واقع لا سبيل إلى أن نكون فيه أحراراً أو به أحراراً. لأن حريتنا وعي بالانتظام والضرورة، والسيطرة عليها"[3].

ومن خلال هذه المقاربة للحرية استعرض *العالم* معنى الحرية عند بعض المفكرين العرب منتقداً بعضهم ومؤيداً البعض الآخر في وجهة نظره من الحرية. ومن ذلك:

يرى *العالم* بأن الطهطاوي رغم انبهاره بمفهوم الليبرالية للحرية، إلا أنه حجمها تحت تأثير (المأذون به شرعا). أما الأفغاني فعلى الرغم من دعوته للتجديد ظل (المستبد المستنير) منوطاً بتحقيق الغايات والطموحات. بينما يرى *العالم* بان كتابات عادل حسين وحسن حنفي جاءت معبرة عن المفهوم الديني للحرية. كذلك انتقد *العالم* التصور الوضعي لمفهوم الحرية عند زكي نجيب محمود نظراً لجمعه بين الفكر والوظيفة. حيث اعتبر زكي نجيب محمود (العبودية) شرطاً ضرورياً لوجود الحرية. أَما تصور برهان غليون للحرية الذي اعتبرها نوعا من القيم تتحقق بالنضال، فقد أثنى عليه *العالم*، بينما يرى *العالم* بأن مفهوم الحرية عند الجابري جاء متعدداً ومتذبذباً بحسب اختلاف مواقفه الفكرية، فتارة يرى أن الحرية كامنة داخل الانسان ممثلة في

---

[1] المرجع السابق، ص205.

[2] *العالم*، محمود أمين، **معارك فكرية**، مرجع سابق. ص162.

[3] *العالم*، محمود أمين ، **فلسفة المصادفة**، مرجع سابق ، ص301-302.

قدرته على الاختيار، وأخرى تتمثل في دعوته للانعتاق من الماضي والغير. وثالثة في دعوته للتشبث بالماضي بإحياء مبدأ (الشورى) وعصرنته بعد دمجه في الأنموذج الليبرالي. هذا ويأخذ *العالم* عليه منطلقاته الإبستيمية المعزولة عن التاريخ[1].

وأخيرا فإن هناك صورة مغايرة للحرية تبرز أمامنا مع (عبدالله العروي)- كما يرى *العالم*- ففي كتابه "مفهوم الحرية "يقدم لوحة نقدية للمفاهيم المختلفة للحرية قديماً وحديثاً، متبيناً الدلالات النظرية والعملية المختلفة لمفهوم الحرية، مفسراً مختلف الدلالات بملابساتها الاجتماعية والتاريخية وسياقها الثقافي العام منتهيا إلى أن مفهوم الحرية شبه غائب في حياتنا العربية، اللهم إلا في تشكيلات ظرفية آنية كالدعوة إلى المساواة والتنمية والأصالة[2]. ويشير *العالم* إلى أن الحرية في التحليل الأخير عند العروي هي "الشخصية الإنسانية، هي الفردية، وهي الحرية الليبرالية بأوسع معانيها ومختلف تجلياتها وتشكيلاتها. ولكن أساسها وجوهرها هوالفرد"[3].

وبناءً على ما سبق، يخلص *العالم* إلى أن محددات الحرية في الفكر العربي الحديث والمعاصر عامة يكاد يغلب عليها الطابع الديني أوالطابع الذاتي الخالص أوالطابع السياسي، الاجتماعي العملي، وقد ارتبط مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث والمعاصر ارتباطا طبيعيا بالملابسات الموضوعية الخاصة للمجتمعات العربية، فكان من الطبيعي أن تصبح الحرية أبرز وأهم أسئلة الفكر العربي منذ البداية المبكرة لعصر النهضة وحتى يومنا هذا. وقد ارتبط هذا وما يزال يرتبط بما عاناه ويعانيه المجتمع العربي عامة من تخلف اجتماعي وتبعية سياسية واقتصادية، وتطلع إلى تحرير هويته الذاتية، القومية والثقافية، إلا أن سؤال الحرية اتخذ وما يزال يتخذ مفاهيم ومحددات مختلفة بحسب اختلاف الملابسات[4].

ويشير *العالم* إلى أن هناك مفاهيم ملتبسة في حياتنا وممارساتنا السياسية والاقتصادية والثقافية عامة. وهي تمثل سدوداً وعقبات في وجه تحررنا الوطني وتقدمنا الاجتماعي[5]، فيما هي تقدم نفسها بوصفها تحمي الحرية، ولكنها في الواقع "تكرس استعبادنا، وتزعم لنفسها الحرص على الاستقلال وهي تعمق تبعيتنا وتزعم لنفسها وراثة التراث والحفاظ على الأصالة، ولكنها تمسخ كل تراث، إنها تلك المفاهيم الملتبسة المراوغة، وتلك الأضاليل والفخاخ الفكرية التي تسلم

---

[1]انظر: *العالم*، محمود أمين، **الفكر العربي بين الخصوصية والكونية**، مرجع سابق. ص179-198.

[2] المرجع السابق، ص198.

[3] المرجع السابق، ص199.

[4] المرجع السابق، ص178.

[5] *العالم*، محمود أمين، **الوعي والوعي الزائف**، مرجع سابق. ص279.

رقابنا وكرامتنا ومصالحنا لأعدى أعدائنا وهي تتغنى باسم الله وباسم الانفتاح وباسم الإبداع الذاتي وباسم الخصوصية الحضارية!"[1].

وبخصوص فكرة التحرر الوطني الديمقراطي في *العالم* العربي، فإن *العالم* يرى بأن الاستقلال وما يعنيه من تحرر اقتصادي وتقدم اجتماعي يبقى رهناً ومشروطاً بتحررنا من البنية الرأسمالية الشاملة نفسها[2]. بيد أن"مرحلة التحرر الوطني الديمقراطي في *العالم* العربي تفرض بالضرورة الربط بين التحرر السياسي والاقتصادي والتغيير الاجتماعي لمصلحة كافة قوى العمل والإنتاج والإبداع"[3]. ويشير *العالم* إلى أن التحرر من التبعية لا يعني التمركز المطلق حول الذات. ويستجلي *العالم* فكرة التحرر بصورة أعمق فيرى أن "تأكيد الأنا لذاتيتها لا يكون بالتحرر من الآخر من حيث إنه آخر، وإنما بالتحرر من بعض سماته أي من حيث إنه مسيطر مستعمر، محتل... ولكن هناك في الآخر سمات أخرى ايجابية نظرية وعملية لا سبيل إلى إنكارها وإغفالها"[4].

إن *العالم* برؤيته المجتمعية ذات النزعة الماركسية الواضحة، لن يحدثنا عن حرية الفرد مستقلة عن المشروع النهضوي الشامل للمجتمع، وإن كان يرى أن الحرية تبدو أكثر ما تبدوفي ميدان الفعل الحي، فالأفعال وتطورها بشكل مبدع هي الحقل الذي تتبدى فيه حرية الأفراد في ظل مجتمع إنساني يرعى هؤلاء الأفراد ويحقق طموحاتهم في صيرورة متصلة[5].

ويشير *العالم* إلى العلاقة ما بين تحرر الفرد والتحرر الاقتصادي والاجتماعي في الماركسية، حيث التحرر الكامل للفرد هو هدف الماركسية، ولكن هذا الهدف إنما يتحقق بالتحرر الاقتصادي والاجتماعي الكامل كذلك. فبالنسبة له العلاقة بينها علاقة جدلية ولن تتحقق الحرية الاقتصادية الاجتماعية، بغير توفر حرية الفرد، كما أن حرية الفرد قوة دافعة للحرية الاقتصادية والاجتماعية والحرية الاقتصادية والاجتماعية قوة دافعة لحرية الفرد[6]. لكنه لا يغفل في هذا الخصوص العلاقة الارتباطية ما بين العلم والحرية إذ العلم هو السبيل إلى الحرية، إذ هوسلاحنا لتحقيق الحرية لكونه يتضمن قوة تحررية في يد الانسان[7]. ولكن "الطبيعة التحررية للعلم والتكنولوجيا لا تزال تحتاج إلى أن تتحرر هي نفسها لتصبح مُلكاً لمصالح الشعوب وإرادتها وهذه

---

[1] المرجع السابق، ص281.

[2] *العالم*، محمود أمين، أزمة النظام الرأسمالي في مصر، مرجع سابق. ص7.

[3] *العالم*، محمود أمين، **مواقف نقدية من التراث،** مرجع سابق. ص89.

[4] *العالم*، محمود أمين، **مفاهيم وقضايا إشكالية،** مرجع سابق. ص89.

[5] النشار، مصطفى، **رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة في القرن العشرين،** مرجع سابق. ص267.

[6] *العالم*، محمود أمين، **ماركيوز أوفلسفة الطريق المسدود،** مرجع سابق. ص147.

[7] *العالم*، محمود أمين، **معارك فكرية،** مرجع سابق. ص88-89.

المهمة توجب أن نسعى إلى تحرير العلم والتكنولوجيا من الهيمنة والاستغلال لإشاعة ثمراتها بين الناس جميعاً"[1].

وإن الحرية التي يسعى إليها *العالم* دائماً وينادي بها هي الحرية الإيجابية التي تعرف قوانين حركة المجتمع وتطوره وتسيطر عليها وتعجل بتقدمه. حيث وضع *العالم* مجموعة من الاشتراطات النظرية لسمات الحرية لتكون ذات رؤية إنسانية شاملة، وأن تكون في الوقت نفسه استجابة للحاجات العينية المباشرة للإنسان العربي والمجتمعات العربية، في إطار حقائق ووقائع عصرنا الراهن، فهي رؤية تجمع بين الضرورات المجتمعية والقومية والإنسانية، وتجمع كذلك بين المصالح المشتركة بين الأفراد، وبين مصلحة الفرد كقيمة في ذاته.

ويذكر *العالم* بأن عصرنا كله يتطلع إلى هذه النظرية العامة في الحرية، كما تتطلع كذلك مجتمعاتنا العربية إلى هذه النظرية العامة التي يمكن أن تكون لها تجلياتها الخاصة في الوقت نفسه. فالحرية في عصرنا لا يمكن أن تنعزل أوتتعالى عن ما يهدد هذا العصر من أخطار نووية وبيئية، وما تتعرض له مجتمعاتنا الإنسانية من أمراض ومجاعات[2].

ولقد سبق للعالم أن حدد بعض العوامل التي تعرقل انبثاق وتحقق الحرية في البلاد العربية منها:

- عدم تحقق الحرية في مجتمعاتنا مع سيادة حرية السوق على إطلاقها وسيادة حرية الاستغلال.
- لن تتحقق في الوقت نفسه بفرض نماذج سلفية ماضوية أو نماذج جامدة بيروقراطية للسلطة وللتنمية.
- لن تتحقق بسيادة فلسفة الفردية المطلقة أو فلسفة الجماعية المطلقة، أو بفلسفة براجماتية عملية خالصة خالية من استهداف المصالح والحاجات الأساسية والمادية والمعنوية للإنسان الفرد، وللجماعة وإشباعها[3].

ويؤكد *العالم* بأن "تحررنا الإنساني لن يتحقق إلا عبر نظرة إنسانية شاملة، وبفعل إنساني شامل، لا يغفل الخاص باسم العام أوالعام باسم الخاص، إن النضال الإنساني الموحد على مختلف هذه الجهات هو الطريق لتحويل الأزمة الراهنة لعالمنا إلى مرحلة جديدة من التفتح الإنساني على مشارف القرن الحادي والعشرون"[4]. ويرى *العالم* بأن "طريق الحرية إلى بلادنا ليس طريق البرلمانية الليبرالية، ليس طريق تعدد الأحزاب، وإنما هو طريق التحالف الثوري لقوى الشعب العامل والتنظيم الثوري القائد، إنه طريق البرلمان الشعبي والمجالس الشعبية، طريق سيطرة

---

(1) *العالم*، محمود أمين، **من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل**، مرجع سابق. ص34.

(2) *العالم*، محمود أمين، **الفكر العربي بين الخصوصية والكونية**، مرجع سابق. ص204.

(3) المرجع السابق، ص205.

(4) *العالم*، محمود أمين، **من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل**، مرجع سابق. ص59

الشعب الواعية على قوانين حياته الاقتصادية والاجتماعية"[1]. وهكذا نجد *العالم* يؤكد بان "عصرنا الراهن - فيما ازعم - هوعصر اكتشاف صيغة جديدة شاملة للحرية الإنسانية، ونضال من اجل تحقيقها وإرسائها... فهل يستطيع الفكر العربي أن يسهم في هذا الاكتشاف وهذا النضال... هذا هوالتحدي المصيري الذي يواجهنا جميعا"[2].

ب- الثقافة والديمقراطية:

الثقافة:

لقد احتلت قضية الثقافة مساحة كبيرة في فكر *العالم* وقد اعتبرها من أخطر القضايا في عصرنا الراهن، فهي بمثابة "الصناعة الثقيلة الحقة في المجتمع، لأنها صناعة الصناعات بل هي صناعة صانع الصناعة الانسان"[3].

يشير حسين مروة في تقديمه لكتاب "في الثقافة المصرية "إلى "الجهد القيم الذي اضطلع به المؤلفان - محمود *العالم*، وعبد العظيم أنيس- في تحديد المدلول الحقيقي للثقافة، وفي وضع هذا الأمر ضمن نطاقه العلمي الصحيح، بحيث كشفا النقاب عن محاولات المفكرين الرجعيين في أن ينحرفوا بمدلول الثقافة عن حقيقته الموضوعية المتحركة المتطورة، إلى تغيير جامد لا يقبل حركة ولا نمواً ولا تطوراً، وإنما يقف عند بعض المظاهر العرضية الثانوية المتجمدة"[4].

ويؤكد مروة كذلك بأن مفهوم الثقافة عند المؤلفين يتحرك مع التاريخ بطواعية ومرونة وتوافق وتجاوب مع قوانين التطور الاجتماعي على أروع ما يكون التجاوب، فالثقافة لا تنكر الدين كأحد عواملها، ولا تنكر الوضع الجغرافي، ولا تجعل العامل الاقتصادي أساسها الأوحد. وعلى ذلك فالثقافة "لهذا المدلول العملي المتطور، ليست سوى محصلة لعملية متعددة العوامل، يقوم بها المجتمع بكافة فئاته ومختلف وسائله، وهي ترتبط بهذه العملية المتفاعلة، لا ارتباط معلول محدد بعلة محددة، وإنما ارتباط تفاعل كذلك... وان هذا المدلول العلمي للثقافة، يجعل منها ذاتها عاملا موجها فعالا، كذلك في العملية الاجتماعية نفسها"[5].

والعالم من جهته يشير إلى المعنى الانثروبولوجي للثقافة، ويعتبره المعنى الحق لها. فالثقافة هي "رؤية شاملة للعالم - بمستوى أو بآخر- تتجلى أوتتجسد فردياً ومجتمعيا في المفاهيم

---

[1] *العالم*، محمود أمين، **معارك فكرية**، مرجع سابق. ص173.

[2] *العالم*، محمود أمين، **الفكر العربي بين الخصوصية والكونية**، مرجع سابق. ص205.

[3] *العالم*، محمود أمين، **الثقافة والثورة**، مرجع سابق. ص163.

[4] *العالم*، محمود أمين، أنيس ، عبد العظيم ، (1955)، **في الثقافة المصرية**، "ط1"، القاهرة: دار الفكر الجديد، ص9.

[5] المرجع السابق، ص9.

والقيم وظواهر السلوك والممارسات المعنوية والعملية والحياتية المختلفة توحدها اللغة في المجتمع الواحد، وان تنوعت- في الوقت نفسه- بتنوع فئات هذا المجتمع"[1].

ويؤكد *العالم* على أن مفهوم الثقافة ليس مرادفة للأيديولوجيا، فالثقافة تعني الامتلاك النظري أوالتقني أوالوجداني بحقائق الواقع الطبيعي والاجتماعي والإنساني عامة، وما يتضمنه هذا الامتلاك من إنتاج وإبداع، في حين أن الأيديولوجية هي نسق من الأفكار والقيم والسلوك المعبرة عن مصالح طبقة من الطبقات الاجتماعية[2].

ويبين *العالم* بأن للثقافة "بعد إنساني عام هو ثمرة وحدة التركيب العضوي والاجتماعي بين البشر جميعا، إلى جانب التفاعل المتصل بين الثقافات القومية المختلفة لشعوب الأرض"[3]. ويؤكد *العالم* أن جوهر الثقافة هو خلاصة خبرة الماضي في الحاضر مسكوناً في المستقبل والذي لا يمكن إدراك دلالته إلا عبر السياقات الاجتماعية "فالثقافة تعبير عن إنسانية الانسان وصراعه لا من أجل مجرد الحياة والبقاء، وإنما كذلك من أجل التجاوز المتصل بالواقع الإنساني والطبيعي القائم وحدوده المعرفية والقيمية والحياتية. ولهذا فالثقافة ظاهرة تاريخية في جوهرها لا تدرك دلالتها إلا على أرضية سياقاتها الاجتماعية الموضوعية الخاصة المتنوعة"[4]. وفضلاً عن ذلك فإن الثقافة هي "التواجد النقدي للمستقبل في الحاضر، على أنه ما أكثر ما تغيم رؤية المستقبل فيغيم معها وجود الحاضر نفسه، بل يجمد بهذه الرؤية المستقبلية نفسها!؟"[5].

وعن واقع الثقافة العربية، يرى *العالم* بأن هناك بعدين يسيطران عليها أحداهما داخلي يتمثل باستمرار التراث العربي الإسلامي القديم ممثلاً في الدين واللغة والإحساس بوحدة الهوية التاريخية، والآخر خارجي يتمثل باستمرار وتفاقم هيمنة رأس المال المعولم، سواء من حيث الهيمنة المعنوية أوالسياسية أوالاقتصادية. وبسبب هذين البعدين الداخلي والخارجي تتخذ الثقافة العربية - في مجملها - طابعا ثنائيا، ولهذا تسود في المجتمعات الراهنة ثقافة ثنائية ملتبسة غير متوازنة، فضلاً عن هشاشة وسطحية بنيتها المعنوية والمادية على السواء[6]. "فلا القديم التراثي الذاتي عميق الجذور قي تأصيله المعرفي والقيمي والوجداني في ثقافتنا العربية عامة،... ولا

---

[1] *العالم*، محمود أمين، **من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل**، مرجع سابق. ص470.

[2] *العالم*، محمود أمين ، إشكالية العلاقة بين المثقفين والسلطة، **أدب ونقد**، مرجع سابق. ص13.

[3] *العالم*، محمود أمين، **من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل**، مرجع سابق. ص470.

[4] *العالم*، محمود أمين ، "الثقافة والديمقراطية والهيمنة الأمريكية"، **قضايا فكرية**، مرجع سابق. ص7-8.

[5] *العالم*، محمود أمين، **من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل**، مرجع سابق. ص11-12.

[6] المرجع السابق، ص474،473، 472.

الفاعل الخارجي له أسسه وركائزه الراسخة والمستنبتة والنابعة في الوقت نفسه من الإبداع المجتمعي الذاتي، وإنما يمارس تأثيره السلبي في عرقلة التنمية الذاتية"[1].

ويرى *العالم* بأن هذه الثنائية التي تمثل جوهر الثقافة العربية السائدة، قد بدأت منذ عصر النهضة، إذ كانت نهضة ملتبسة منذ البداية، فقد كانت مفروضة من أعلى ولم تكن تطويرا مجتمعيا ذاتيا. فالثقافة العربية الراهنة في مجملها لا تزال تتحرك بشكل أو بآخر في إطار البنية السلطوية السائدة من ناحية، وأنها من ناحية أخرى لا تزال مسكونة إما بالتبعية للمفاهيم والقيم التي تنتسب إلى واقع الخبرة الإبداعية الغربية، أو بالتبعية للمفاهيم والقيم العربية السلفية الماضوية. فالتبعية فضلا عن التخلف هما الطابع النسبي الإجمالي لثقافتنا العربية الراهنة وبخاصة العلمي منها[2].

ويخلص *العالم* إلى أن ثقافتنا في معظمها ثقافة استقبال وتلقي ورضوخ، لا ثقافة تجاوز وإنتاج وإبداع. لذلك فهو يدعو إلى أن نسعى لتغيير هذا الواقع للثقافة العربية وذلك من الارتفاع عن ثقافة الاستقبال والتلقي والرضوخ، إلى ثقافة التجاوز والاستنتاج والإبداع، لا على المستوى الفردي فحسب، وإنما على المستوى المجتمعي والقومي. *فالعالم* يتساءل **"هل هناك إمكانية لتحقيق تنمية ثقافية عربية مستقلة أو ثقافة تنموية عربية مستقلة في إطار هذا الواقع الرأسمالي المعولم المهيمن؟!"**[3]. وكما سبق التأكيد فإن *العالم* وجد أن قضية الثقافة وتبيئتها كسلطة اجتماعية فاعلة لا تتحقق في ملكوت الذهن وحده، أو بالتعبير الفكري والأدبي والفني فحسب، على أهمية ذلك وضرورته، وإنما تتحقق بالاصطدام بالواقع الموضوعي السائد نفسه وذلك بتوافر عاملين أساسين:

الأول: هوالتغيير التنموي الإنتاجي والتصنيعي الشامل المتكامل في جوانبه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والتعليمية على مستوى كل بلد عربي وعلى المستوى القومي العام.

أما الثاني: المشاركة الشعبية الديمقراطية، مشاركة فعالة في مختلف جوانب الشأن العام[4].

يخلص *العالم* إلى أنه ليس بالتقنية وحدها، ولا بالنقد الابستمولوجي وحده، نجدد ثقافتنا وفكرنا وواقعنا، وإنما بان تشارك هذه الثقافة في تحديث واقعنا بروح الفهم والنقد والرؤية الشاملة والمسؤولية والعمل والإبداع[5]. لأنه من غير المجدي إيجاد ثقافة يمكن فرضها من الخارج فرضا، إذا لم تجد في البيئة السياسية والاقتصادية والأيديولوجية الداخلية ما يتيح استقبالها وتقبلها

---

[1] *العالم*، محمود أمين ، "الثقافة والديمقراطية والهيمنة الأمريكية"، **قضايا فكرية**، مرجع سابق. ص9.

[2] *العالم*، محمود أمين، **من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل**، مرجع سابق. ص475.

[3] المرجع السابق، ص483.

[4] *العالم*، محمود أمين ، "الثقافة والديمقراطية والهيمنة الأمريكية"، مرجع سابق. ص10.

[5] *العالم*، محمود أمين، **من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل**، مرجع سابق. ص78.

واستنباتها وتوظيفها اجتماعيا. فاثر الثقافة الخارجية لا يثمر إلا عبر الحقل الأيديولوجي السائد المعبر عن البيئة السياسية والاقتصادية السائدة[1].

والعمل الثقافي عند *العالم* "يتم بالضرورة في صورة صراع فكري ومعركة ثقافية، انه هدم وبناء. نقتلع القيم المعنوية والسلوكية المعوقة لحركة التقدم، وننمي القيم الأصلية المعبرة عن الملامح القومية للمجتمع، ونستنبت القيم الجديدة التي تتلاءم ومبادئ المجتمع الجديد"[2].

بيد أننا نجد أن حماس *العالم* لهذه الثورة الثقافية في تلك الفترة، كان يهدف من ورائها التعجيل بانتقال المجتمع إلى الاشتراكية، فهو يرى بأننا "أحوج ما نكون إلى تغيير ثقافي جذري، إلى ثورة ثقافية، نطهر بها تصوراتنا وأفكارنا، عاداتنا وقيمنا وأذواقنا من بقايا الثقافات الرجعية التي لا تزال نتنفسها ونمارسها في حياتنا الثورية الجديدة. أحوج ما نكون إلى ثورة ثقافية ندعم بها جبهتنا العسكرية والمدنية على السواء... تعجيلا بالانتقال ببلادنا إلى الاشتراكية"[3].

فالثورة الثقافية عنده تعني "تغيير للهياكل والأبنية التشريعية والفكرية والثقافية والسلوكية... وهذا لن يتم عمليا إلا من خلال سلطة ثورية. ولكن المطلوب اليوم وغدا... هو إشاعة الثقافة الثورية وهزيمة الفكر التبريري، اللاعقلاني الاستسلامي، وإشاعة العقلانية، وتأصيل الفكر العلمي نظريا وتطبيقا على واقعنا... على أن المهم هو ربط هذا الإبداع الثقافي الجديد بالوعي الجماهيري، ارتفاعا بالوعي الجماهيري وتعميقا للإبداع الثقافي نفسه"[4]. هذا ويبدو أن *العالم* أراد أن يوظف الثقافة كوسيلة لتحقيق الاشتراكية، فهولا ينظر إليها كغاية في ذاتها، وإنما هي وسيلة لتحقيق الثورة الاجتماعية. وقد ظهر ذلك في كتاباته خاصة في فترة السبعينيات، وإن تكن في الوقت نفسه تعبيراً خلاّقاً عن هذه الثورة[5].

وكذلك فإننا نجد هناك ترابطا حميما ما بين الثقافة والتنمية في كتابات *العالم*. حتى إنه ينظر إلى الثقافة بأنها هي التنمية بحد ذاتها. فالثقافة لديه ليست هي فقط أحد أبعاد التنمية، بل هي التنمية نفسها[6]. ذلك لأن التنمية هي عبارة عن مشروع ثقافي بالمعنى الانثروبولوجي للثقافة، أي في جانبها المعنوي الوجداني والمادي العملي الموضوعي، مؤكداً أنه لا تنمية بلا ثقافة ولا ثقافة معزولة أومنبتة عن مشروع تنموي. فكل تنمية تستنبط رؤية ثقافية معينة، وكل ثقافة تستهدف

---

[1] المرجع السابق،ص142.

[2] *العالم*، محمود أمين، **الثقافة والثورة**، مرجع سابق. ص164.

[3] المرجع السابق،ص166.

[4] *العالم*، محمود أمين ،(1983) ، ولكننا لا نبدأ من فراغ، **مجلة الآداب**، كانون الثاني يناير، السنة (31). ص13.

[5] *العالم*، محمود أمين، **الثقافة والثورة**، مرجع سابق. ص168-169.

[6] *العالم*، محمود أمين ،(1992)، سبعون عام على الحركة الشيوعية المصرية، رؤية تحليلية نقدية، **قضايا فكرية**، الكتاب الحادي عشر والثاني عشر، القاهرة : ص443.

مشروعاً تنموياً معيناً في إطار هذه الرؤية[1]. وبما أن التنمية هي الوجه الآخر للثقافة - كما يرى *العالم* - فإنّه يؤكد بأنه لا سبيل لتنمية بغير مشاركة ديمقراطية واعية من جانب قوى الإنتاج والعمل والثقافة والعلم، لا سبيل كذلك إلى التنمية إلا بإطلاق حرية التعبير والتفكير والاعتقاد[2].

أما عن دور المثقفين في عملية التنمية وفي عملية التغيير المنشود، ودورهم في القضايا القومية فقد دعاهم - *العالم* - إلى المشاركة في تحقيق الأهداف والواجبات التالية:

أولاً: عقد مؤتمر عام يضم المثقفين العرب جميعا في مختلف مواقفهم ومواقعهم، وهذا المؤتمر عبارة عن لقاء ديمقراطي حي لتبادل الرأي وتحديد الخطوات الجديدة في المسيرة المستمرة[3].

ثانيا: قيام ملتقى للمثقفين المصريين يكون نواة برلمان للمثقفين العرب الذي يضم مختلف مجتمعاته المدنية ويمثل بهذا، العمق الديمقراطي الثقافي الشعبي العربي لجامعة الدول العربية.

ثالثا: على المثقفين أن يعملوا على تغذية روح النقد وممارسته بشجاعة، وإشاعة العقلانية في المجتمع، وتنمية الإنتاج المعرفي العلمي والإبداعي والتصدي بحسم للأفكار الرجعية واللاعقلانية[4]، وذلك بثقافة تنطق بلغة كل من الممارسة الوطنية الديمقراطية الصادقة الحية، والتراث العربي الإسلامي الأصيل العظيم، والتحرر والعدالة والتقدم الاجتماعي والتفتح الإنساني وتعي ضرورة الوحدة القومية العربية[5].

رابعا: العمل على تشكيل جبهة عربية للدفاع عن الثقافة القومية العربية. تضم دور النشر العربية واتحاد الأدباء العرب، واتحاد الصحفيين العرب، كذلك الإعداد لمؤتمر عربي أوعالمي حول الدين والثورة الاجتماعية لمواجهة السياسات والمؤامرات، كذلك تشكيل لجنة عربية على المستوى القومي للدفاع عن الحقوق الديمقراطية[6].

الديمقراطية:

يرى *العالم* بأن بعض المفاهيم الكلية الرائجة من قبيل الاشتراكية أوالماركسية أو الديمقراطية، من شأنها أن تتأثر بالسياق الاجتماعي والخصوصية الاجتماعية والقومية والثقافية والتراثية، فتصبغها بصبغتها الخاصة.فالديمقراطية كمفهوم نظري يسعى إلى أن يتجسد عملياً، وهو مفهوم إشكالي بطبيعته. ذلك أنه مفهوم متعدد بل مختلف الدلالات. فالتاريخ عرف من

---

(1) *العالم*، محمود أمين، **من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل**، مرجع سابق. ص79.

(2) المرجع السابق، ص442.

(3) *العالم*، محمود أمين ، ولكننا لا نبدأ من فراغ، **الآداب**، مرجع سابق. ص14.

(4) *العالم*، محمود أمين ، "إشكالية العلاقة بين المثقفين والسلطة"، **أدب ونقد**، مرجع سابق. ص19-20.

(5) *العالم*، محمود أمين، **الوعي والوعي الزائف**، مرجع سابق. ص106.

(6) *العالم*، محمود أمين ،(1982) ، مواجهة الغزو الثقافي في الوطن العربي، مساهمة في التمهيد لوضع مشروع استراتيجية ثقافية، **الآداب**، العدد (3)، آذار مارس، ص76.

الديمقراطية أشكالاً متعددة، فليس هناك ديمقراطية في ذاتها، ديمقراطية مطلقة، بل هناك ديمقراطيات تختلف تاريخيا واجتماعيا. فالديمقراطية شكل سياسي للحكم أو تنظيم سياسي للحكم يخدم مضموناً اجتماعياً لهذا الحكم، وعليه فإن الأشكال والمضامين للديمقراطية تختلف عبر التاريخ، وعبر الأنظمة الاجتماعية. ومن هنا فإن *العالم* ينفي بأن تكون الديمقراطية ابنة أو ثمرة المجتمع البرجوازي الذي حققته الرأسمالية - كما يقال أحيانا - وإنما هي بالأحرى تاريخ متصل من تراكم الخبرات السياسية والاجتماعية والإنسانية، ولا شك أن هذا التراكم يفضي دائما إلى مزيد من الاتساع الشكلي والعمق المضموني للخبرة الديمقراطية[1].

وتناول *العالم* الديمقراطية الرأسمالية بالنقد والهجوم بينما دافع عن الديمقراطية في النظرية الماركسية، لأن النظم الرأسمالية تتسمى بالنظم الديمقراطية وتسمي عالمها بالعالم الحر، إنما هي بنظامها الاستغلالي ابعد ما تكون عن الديمقراطية. كما أنها بنظامها الاستعماري أعدى أعداء الحرية والديمقراطية والإنسانية عامة. بينما الديمقراطية في النظرية الماركسية هي أنضج النظريات وأعمقها وأصرحها، كذلك في فهم الديمقراطية وتقييمها. إنها النظرية الوحيدة التي تعترف بالأساس الاجتماعي الطبقي للديمقراطية، وتحدد السبيل العملي لتوفير أرقى مستوى من الديمقراطية للمجتمع البشري[2].

ويدافع *العالم* عن الديمقراطية في النظرية الماركسية التي يتبناها، ويرد على من يتهمها بأنها تقوم على أساس اقتصادي وأن ذلك يقلل من فاعلية شكلها السياسي. بقوله: "إذا كانت الديمقراطية في النظرية الماركسية تقوم على أساس اقتصادي، فإن هذا لا يقلل من فاعلية شكلها السياسي في تطوير هذا الأساس الاقتصادي نفسه. فالديمقراطية الاشتراكية ليست مجرد انعكاس سياسي لعلاقات الإنتاج الاشتراكية، وإنما هي كذلك بالضرورة نشاط جماهيري خلّاق، ومشاركة فعالة في التطور الاجتماعي، وهكذا فان الماركسية لا تحلل الديمقراطية تحليلاً أكاديميا جامداً، وإنما تعيها وعيا ثوريا وتسعى إلى تسليح الجماهير بها"[3].

وإن الماركسية - من وجهة نظر *العالم* - هي أول نظرية عبرت بشكل صريح عن الدلالة الطبقية لما تدعوإليه من ديمقراطية أومن دكتاتورية، إلا أن إشكالية الماركسية - في تقديره - تتضاعف مضاعفة خاصة نتيجة لما تسعى لتحقيقه من تغيير جذري في المجتمع، لا يتم فحسب بشكل تاريخي متدرج، وإنما يتم ذلك بالوعي والتخطيط والفاعلية الثورية[4]. ويؤكد *العالم* بأن

---

[1]انظر: *العالم*، محمود أمين، **من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل**، مرجع سابق. ص255-260.

[2] *العالم*، محمود أمين، **معارك فكرية**، مرجع سابق. ص175.

[3] المرجع السابق، ص184-185.

[4] *العالم*، محمود أمين، **من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل**، مرجع سابق. ص157-258.

الديمقراطية الماركسية تكتسب ملامحها وخصائصها من الماركسية نفسها، فالديمقراطية الماركسية ليست ملامح جامدة وليست رؤية نهائية وذلك لأن "الماركسية تستمد مفاهيمها من حركة الحياة ومن نضال الجماهير وخبراتهم الحية، وهي تجدد مفاهيمها دائما مع تجدد الحياة"[(1)].

ومن هنا فلا يوجد تحديد نظري دقيق للديمقراطية في النظرية الماركسية، أي لا توجد نظرية محددة للديمقراطية، اللهم إلّا في خطوط عامة، ولهذا غلب على الممارسات الديمقراطية في التجارب الاشتراكية الطابع العملي البرجماتي الإرادوي. إن الخلاصة النظرية التي تقول بها الماركسية حول الديمقراطية لا تتعدى القول بالطابع الطبقي لكل ديمقراطية، ولهذا فإن هذه الديمقراطية ستزول بزوال العلاقات الطبقية، وأن دكتاتورية البروليتاريا هي الدولة التي تمهد لزوال كل دولة، وهي سلطة المرحلة الانتقالية التي تمهد للانتقال من الاشتراكية إلى الشيوعية[(2)].

إلا أن *العالم* يرى بأن الديمقراطية في عهد ستالين فقدت مشروعيتها عندما أصبحت تجسيداً جامداً لقيم الثورة الاشتراكية وعندما غلبت المضمون الاقتصادي والاجتماعي للديمقراطية على شكلها السياسي[(3)]. ومن هنا فلا يوجد هناك شكل محدد للديمقراطية الماركسية تتبناه "الشعوب التي تتطلع إلى طريق التحول والبناء الاشتراكي. حقا سيكون الجوهر في تقديري هوتأكيد المشاركة الجماهيرية الفاعلة في إصدار القرار السياسي والاجتماعي وإن اختلف الشكل الذي سيتحقق به هذا الجوهر الديمقراطي الجماهيري"[(4)].

بيد أن *العالم* يشير إلى أن الديمقراطية عند محاولة تطبيقها في الدول النامية والمتخلفة بشكل خاص تكون ذات طابع إشكالي. لذلك فان *العالم* يؤكد على الأمور التالية:

أولاً: لا توجد ديمقراطية مطلقة، صافية، خالصة.

ثانيا: كل ديمقراطية هي ذات دلالة اجتماعية أي معبرة عن مصالح معينة.

ثالثا: إن أفضل أشكال الديمقراطية هي تلك المعبرة تعبيراً مباشراً عن الأغلبية المنتجة والمبدعة في المجتمع والتي تتحقق تعبيراً عن مصالحها، وتمثيلا لها. ويرى *العالم* بأنه ليس هناك شكل مفضل لممارسة ديمقراطية يحقق الأمور الثلاثة السابقة لأن الديمقراطية ليست وصفه جاهزة نهائية، وأن هذه المحددات الثلاثة يمكن أن تتحقق بأشكال مختلفة بحسب الظروف المختلفة لكل مجتمع من المجتمعات وطبيعة السلطة السائدة. فتوفير هذه الأمور الثلاثة يستلزم مراعاة

---

(1) *العالم*، محمود أمين، **معارك فكرية**، مرجع سابق. ص186.

(2) *العالم*، محمود أمين، **من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل**، مرجع سابق. ص261.

(3) *العالم*، محمود أمين، **معارك فكرية**، مرجع سابق. ص182.

(4) *العالم*، محمود أمين، **من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل**، مرجع سابق. ص265.

الخصائص النوعية لكل مجتمع بحيث تتحقق بتنمية القوى الذاتية للمجتمع المعين وتطوير هياكله الاجتماعية الخاصة[1].

ويبين *العالم* بأنه "لا حرية ولا ديمقراطية بغير تطوير للأبنية الاجتماعية والاقتصادية وتحديثها، تطويراً وتحديثاً مستمداً من الخبرة الحية للجماهير، وبمشاركتها الفعالة، ومن داخل آلياتها الخاصة...، ولا حرية ولا ديمقراطية بفرض أشكال ومؤسسات وهياكل مفرغة من خدمة الجماهير وتراثهم الشعبي والتاريخي، بغير مشاركتهم الفعالة. ولهذا فإن الدعوة التي ترتفع اليوم بان الديمقراطية البرجوازية هي الحل الوحيد دعوة باطلة"[2]

ومن هنا، فإن الديمقراطية الليبرالية بالمفهوم الأوروبي، لا تصلح معياراً قياسياً يمكننا الحكم من خلاله على التجربة الديمقراطية في البلاد النامية؛ ذلك لأنها جزء من التكوين الاقتصادي والتاريخي العام لمجتمعاتها، وأن الديمقراطية التي تصلح لهذه الدول النامية، هي الديمقراطية الموجهة من أسفل من القاعدة، والتي يكون لديها القدرة على وضع خطة مركزية للتنمية المعجلة تقوم على المشاركة الواعية المنظمة للجماهير. ودعمها بمزيد من المشاركة الديمقراطية في اتخاذ القرارات في مختلف المجالات. إن أشكال الممارسة الديمقراطية تبدو في حقيقتها كأشكال الحكم القومي، ما هي إلا ظواهر أيديولوجية تطبيقية ينبغي أن ندرسها ونقيّمها في سياقها الاجتماعي والتاريخي الخاص ولا ينبغي أن نفرض عليها أشكالاً أوأحكاماً من سياق اجتماعي أوتاريخي مختلف[3].

ويرى *العالم* أنه في إطار الوضع العالمي الراهن الذي يسوده نمط الإنتاج الرأسمالي بكل ما يعنيه هذا النمط المعولم، من هيمنة سياسية واقتصادية وثقافية وقيمية، فإن توفير وتنمية الديمقراطية النابعة من الشروط الشعبية الذاتية للمجتمع والمعبرة عن مصالحه الأساسية، هي السبيل لحماية الخصوصية القومية والثقافية للمجتمع وضمان تطورها في مواجهة هذه العولمة ودون عزلة عنها[4]. ويخلص *العالم* إلى أن الديمقراطية التي يريدها يجب أن تتوفر فيها الأمور الآتية:

1- أن ينبع تقييمها من مضمونها الوطني والاجتماعي والتحرري.

2- إنه مهما اختلفت أشكال الممارسة الديمقراطية، فلا ينبغي أن تشكل في تطبيقاتها وصاية على الجماهير، أوأن تكون احتكاراً لحزب من الأحزاب للعمل السياسي.

---

(1) المرجع السابق،ص267-268.

(2) المرجع السابق،ص269.

(3)انظر: *العالم*، محمود أمين، **الوعي والوعي الزائف**، مرجع سابق. ص44،43.

(4) *العالم*، محمود أمين، **من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل**، مرجع سابق. ص269.

2- ومهما تنوعت أشكال الممارسة الديمقراطي فينبغي أن تحترم الاجتهادات المختلفة في إطار المضمون الوطني والاجتماعي والقومي[1].

ج- الأيديولوجيا والعولمة

نقد *العالم* للأيديولوجيا العربية:

يعرف *العالم* الأيديولوجيا بأنها "التصورات والقيم والأذواق والحساسيات التي تشكل رؤية عامة موحدة متماسكة أوشبه موحدة شبه متماسكة، والتي تنعكس في المسلك القومي والاجتماعي سواء من الناحية النظرية أو التطبيقية أي الأيديولوجية بدون حكم تقييمي"[2]. من الملاحظ أن هذا التفسير لمفهوم الأيديولوجية الذي جاء به *العالم*، ذا مجال دلالي أكثر عمومية وشمولية من المفهوم الماركسي الشائع بأنها - أي الأيديولوجية - الوعي الزائف بالوقائع، فالتصورات والقيم والأذواق والحساسيات تشكل عند *العالم* رؤية عامة موحدة متماسكة أوشبه متماسكة[3]. فهو يحلل مفهوم الأيديولوجية من واقع الفعل المجتمعي، والتاريخي للفكر العربي الحديث والمعاصر، ويظهر ذلك من خلال تساؤله مبدئيا حول ما إذا كان هناك أيديولوجية عربية واحدة ؟ أم أن هناك أيديولوجيات عربية متعددة ؟ مجيبا على ذلك بأنه: "بغير شك أيديولوجية عربية تعبر عما يمكن أن نعتبره أمة عربية في دور التكوين من حيث الوحدة السياسية، أمة ذات تاريخ جغرافي سياسي مشترك، ينعكس في ثقافة مشتركة ولغة مشتركة"[4]. إلا أنه يتدارك إجابته محذراً بأن قصر مفهوم الأيديولوجية العربية على هذا البعد وحده "يفضي إلى إغفال حقائق *العالم* العربي المتنوع الأوضاع سواء من الناحية السياسية أوالاقتصادية أوالاجتماعية"[5].

ويؤكد بأن الأيديولوجية العربية هي "أيديولوجية مزدوجة، متنوعة الأبعاد والمستويات، وأنها تخوض مرحلة حادة لتحديد ملامحها الخاصة، على أرض واقعها وعصرها. على أنها في جوهرها الايجابي من ناحية، أيديولوجية قومية ذات مضمون اجتماعي متقدم. إنها أيديولوجية... معادية للاستعمار والامبريالية والصهيونية والعنصرية والرأسمالية. إنها باختصار أيديولوجية تحرر وطني وتقدم اجتماعي ووحدة قومية ديمقراطية. هذا هوالمضمون العام الأغلب

---

(1) *العالم*، محمود أمين، **الوعي والوعي الزائف**، مرجع سابق. ص149.

(2) المرجع السابق،ص35.

(3) الموجي، سامح ،(2003)، محمود *العالم* بين الأيديولوجية وثنائيات الفكر العربي، (3)، **أدب ونقد**، القاهرة : عدد: 213، مايو ، ص129.

(4) *العالم*، محمود أمين، **الوعي والوعي الزائف**، مرجع سابق. ص36.

(5) المرجع السابق،ص36.

للأيديولوجية العربية الحديثة الذي يعبر عن نفسه في مظاهر وأشكال متنوعة مختلفة بل ومتعارضة أحيانا"[1].

ورحلة الفكر العربي - كما تبدو للعالم - خلال هذا القرن كانت، رحلة تزخر بالإجابات الأيديولوجية ذات الطابع التجريدي الإصلاحي التي تتمحور حول الهوية والذاتية والقومية، إن هذه الإجابات هي أقرب إلى العملية والعلمية، بل والثورية أيضا، اقرب إلى الواقع العيني المحسوس لإشكاليات حياتنا وعصرنا. بيد أن الخلافات الأيديولوجية تطورت لدينا من خلافات حول الموقف من الشرق والغرب، من الإسلام والمسيحية، من الدعوة الإسلامية والدعوة العربية، كما كان الحال في القرن الماضي، إلى خلافات أخذت أبعادا أخرى حول القومية والامبريالية، حول الاقتصاد الليبرالي والاقتصاد الموجه، حول الأصالة والعصرية، إلى غير ذلك، حيث انتقلت الخلافات الأيديولوجية من التجريدات العامة إلى اجتهادات حول برامج عمل، وطرائق نضال، ولم يكن هذا التحول من التجريد إلى العمل، في جزء منه، إلا ثمرة النضال ضد الاستعمار بأشكاله المختلفة، على الرغم من تناقضات الأيديولوجية العربية، فهناك تناقضا بين الأيديولوجية المعلنة رسميا والأيديولوجية في التطبيق، كما أن هناك تناقضاً بين الأيديولوجية النظرية والحقيقية، فضلاً عن التناقض بين الأيديولوجية السياسية والاجتماعية[2].

إن قراءتنا للأيديولوجية العربية تقتضي- بنظر *العالم*- أمورا منها:

1- يجب أن لا نكتفي بالتحليل العيني فحسب بل ندرس الأيديولوجية في حركتها التطبيقية التاريخية، وأن "نرتفع في دراستنا للأيديولوجية من مجرد الدراسة التحليلية الخالصة، من مجرد الدراسة المكتبية أو التجريبية الميدانية، إلى الممارسة النضالية كذلك. إن دراسة الأيديولوجية هي في ذاتها مشاركة في معركة نضال اجتماعي وتاريخي إنها لا تتحقق بالتأمل النظري العقلاني فحسب. بل بالممارسة الثورية كذلك"[3]. بالاستناد إلى منهج علمي نطبقه بطريقة خلاقة على واقعنا العربي ماضيه وحاضره كأداة للتحليل والمعرفة والتخطيط والبناء والتنظيم.

2- مراعاة العلاقة الجدلية بين الخصوصيات والمميزات لكل بلد عربي، وبين الخصوصيات والمميزات المشتركة بين جميع البلاد العربية. فـ"الدراسة الصحيحة للأيديولوجية العربية هي التي تحسن الإدراك العام والخاص، وتحسن تحديد العلاقات بينهما، والتي لا تلغي العام باسم الخاص، ولا تلغي الخاص باسم العام. وأنه لا سبيل إلى تفهم الأيديولوجية العربية تفهما صحيحا إلا

---

(1) *العالم*، محمود أمين ،(1975)، في دراسة للأيديولوجيا العربية، **قضايا عربية** ، ع(6)، السنة الثالثة، أيلول، ص29-30.

(2)انظر: *العالم*، محمود أمين، **الوعي والوعي الزائف**، مرجع سابق. ص34، 45.

(3)*العالم*، محمود أمين ، في دراسة للأيديولوجية العربية الحديثة، مرجع سابق. ص31.

بدراستها في هذا السياق الجدلي الحي"[1]. وبمثل هذا الفهم نستطيع أن نتسلح بالوعي الموضوعي غير الزائف - الوعي الموضوعي بذواتنا القومية - بالقدرة الفعالة على تغيير واقعنا وتجديده تجديداً خلاقاً، والإضافة الجادة إلى عصرنا. وهكذا يلتقي النظري والعملي، الذاتي والموضوعي، الفكري والنضالي، عند *العالم*. وأتفق مع ما جاء به (الموجي) بأن هذه الرؤية الجدلية والشمولية والكلية في آن واحد هي ما يميز موقف *العالم* من الأيديولوجية بل وما يمتاز به في إنتاجه الفكري والفلسفي بشكل عام[2].

إن *العالم* في إطار تحليله النقدي للأيديولوجية العربية يقدم نقداً للعديد من المناهج والأفكار:

1- منهج اعتبار الإسلام وحدهُ هوالأيديولوجية العربية، على الرغم من أنه أحد التكوينات الثقافية البارزة في الأيديولوجية العربية. فهذا المنهج - بنظر *العالم* - لا يتفق مع تفسير الأيديولوجية، لأنه منهجٌ وصفيٌ قاصرٌ، فهناك فرق بين الإسلام كنصوص دينية، تتمثل في القرآن الكريم والحديث الشريف، وبين الإسلام من واقع تحققه الحي، وممارسة الشعوب العربية له.

2- ويختلف *العالم* كذلك مع الطرح الأيديولوجي القومي المرتكز على مفهوم القومية التي تتخذ دلالة نضالية، وتحريرية لدى المفكر العربي، *فالعالم* يرى أنه: يجب أن لا نتغافل عن الخصائص المحلية لكل نزعة قومية، ولكن يجب على الدارس للأيديولوجية أن يستوعب كافة هذا الاختلاف والتمايز بالإضافة إلى جانب استيعابه للمشترك العام.

3- ينقد *العالم* ويرفض المنهج الذي يعتبر التأثير الأوروبي هوالمصدر الأساسي لتفسيرنا للظواهر الأيديولوجية. ويؤكد أن نقده هذا لمفهوم التأثير الأوروبي لا يعني إنكاره وإغفاله. ولكن التأثير الأوروبي الخارجي، لا ينبغي أن يلغي العوامل الذاتية الموضوعية الداخلية، على أن هذه العوامل الذاتية الموضوعية الداخلية لا ينبغي أن تلغي بدورها التأثير الأوروبي. فالأولوية لدراسة الظواهر الاجتماعية إنما تكون في اكتشاف القوانين الداخلية لهذه الظواهر دون إغفال للملابسات والظروف الخارجية[3].

وعلى هذا الأساس المنهجي وبداخل هذا السياق الجدلي الحي، يمكن إدراك العام والخاص، وتتصح مسألة تحديد العلاقة بينهما، فالعام لا يلغي الخاص، والخاص لا يلغي العام،

---

(1) *العالم*، محمود أمين، **الوعي والوعي الزائف**، مرجع سابق. ص37.

(2) الموجي، سامح ، (2003) ، موقف أمين *العالم* من الأيديولوجية، **أدب ونقد**، القاهرة ،ع(213)، مايو، مرجع سابق. ص134.

(3) انظر: *العالم*، محمود أمين، **الوعي والوعي الزائف**، مرجع سابق. ص37-40.

وهكذا بنى *العالم* موقفه من الأيديولوجية، ونقده وتحليله لكافة التيارات الفكرية التي تفسر نشأة الأيديولوجية وكيفية التعامل النقدي معها في قضاياها المتفرعة.

- ويتوقف *العالم* عند التيار الذي يفسر نشأة الأيديولوجية من خلال الارتكاز على مفهوم التأثير الثقافي للغرب الأوروبي، واعتباره العامل الحاسم في تشكيل الأيديولوجية العربية ممثلا بالأستاذ "عبدالله العروي". حيث يذهب العروي من خلال تخطيط تجريدي بأنه هناك ثلاثة اتجاهات رئيسية للأيديولوجية العربية هي: الاتجاه الديني ممثلاً في الشيخ محمد عبده، الاتجاه الليبرالي ممثلاً في لطفي السيد والاتجاه التقني العلماني ممثلاً بسلامة موسى. وأن هذه الاتجاهات ليست إلا انعكاساً بنيوياً للأيديولوجية الأوروبية والفكر الغربي. والانعكاس هنا يتم من خلال فعل التأثير والتأثر، وبهذه العلاقة الميكانيكية تتمظهر الأيديولوجية العربية وتتشكل بنيتها. إن العروي - بنظر *العالم* - يبسط من الجذور الاجتماعية الداخلية الذي يراها "جذورا سطحية غير مباشرة "ويتبنى منهجاً مثالياً تقريباً لا يعبأ من قريب أو بعيد بالشرط الموضوعي، والحراك الاجتماعي كعامل فاعل ومؤثر في تكوين الأيديولوجية العربية ونشاطها وصراعها على أرض الواقع، فـ"الخطأ الأساسي في هذا المنهج إنما ينبع من نظريته الفينومونولوجية الميكانيكية لمفهوم التأثير الثقافي والاجتماعي، فالحق أن التأثير الثقافي والاجتماعي هو محصلة معقدة لميكانيزمات أو آليات خارجية وداخلية. ولكن العامل الحاسم إنما هو العامل الداخلي للتكوينات الاجتماعية، لاشك أن هناك تأثير للحضارة الغربية على الأيديولوجية العربية ولكن ليس على هذا النحوالميكانيكي الأحادي الاتجاه"[1].

فمن هذا الموقع الجدلي ينتقد *العالم* هذا المنهج الميكانيكي في فهم الأيديولوجية العربية ويحذر من خطورة هذا المنهج الذي قد يفضي في استنتاجاته النهائية إلى التأثير على حتمية التبعية الفكرية ويرسخ في بنية التبعية بشكل عام[2].

- كذلك يتعرض *العالم* بالنقد إلى تقسيم (أنور عبد الملك) للاتجاهات الفكرية العربية المعاصرة إلى اتجاهين هما: الأصولية الإسلامية والليبرالية. ويرى *العالم* بان مثل هذه التصنيفات سواء تصنيف العروي أو تصيف أنور عبد الملك تعبر عن تبسيطية وتخطيطية تعجز عن إدراك ما في الواقع العيني الحي للأيديولوجية العربية من تعقيد وخصوبة. وأن هذه القسمة تخفي التمايزات الخاصة. وكذلك يرفض *العالم* تقسيم الاتجاهات بالنظر إليها من زاوية أيديولوجية مجردة، بل يطالب بالنظر

---

(1) المرجع السابق، ص38.

(2) الموجي، سامح ، موقف أمين *العالم* من الأيديولوجية، مرجع سابق. ص131.

إليها من زاوية اجتماعية، فتقسيمات العروي على سبيل المثال لونظرنا إليها من زاوية اجتماعية لاختفت التمايزات بينهما. فهما ثلاثة فروع لشجرة اجتماعية واحدة[1].

- ويرفض *العالم* كذلك تفسير الأيديولوجيا بالأيديولوجيا فهو يقول:"إن الخطأ الأكبر من هذه التقسيمات والتصنيفات الأيديولوجية، أنها تقيم هذه التقسيمات والتصنيفات على أساس أيديولوجي خالص. أي أنها تفسر الأيديولوجية بالأيديولوجية، ولا ترجعها إلى أساسها الاجتماعي، فضلا... أنها قد ترجعها إلى أساس اجتماعي خارجي غير أساسها الحقيقي. إنها نظرة فوقية إلى الأيديولوجية تفضي بها إلى تخطيطية تجريدية خالية من نبض الحياة"[2].

ويخلص *العالم* إلى نتيجة مفادها: أن الأيديولوجيا السائدة اليوم، هي الأيديولوجية الرسمية التي تتسيّد الواقع، ويعاد إنتاجها دائما اليوم، وهي أيديولوجيا نفعية وصفية براغماتية، تخلو من العقلانية، لكونها تتسم بالرؤية الفردية والجزئية وذات البعد الديني المسطح، وهي أيديولوجية تحديثية هشة تغلب عليها التبعية للثقافة الغربية في جوانبها المسطحة والمبتذلة والنفعية الفردية، فضلا عن افتقادها وإفقادها الهوية القومية العميقة المتطلعة إلى التجدد[3].

العولمة:

ينظر *العالم* إلى العولمة بأنها "ظاهرة موضوعية لا سبيل لإنكارها أوتجاهلها، تحققت بفضل الثورة العلمية والتكنولوجية، والنتيجة الطبيعية التوسعية والتنافسية للرأسمالية العالمية"[4]. وهذه العولمة على الرغم من أنها تشكل خطوة موضوعية متقدمة باهرة في مسيرة وحدة الإنسان وتطوره إلا أنها بطبيعتها الساعية إلى التنافس والتوسع والاحتكار والاستغلال وفرض مصالحها الخاصة على شعوب العالَم، تشكل خطراً على الإنسانية[5].

وبدلاً من أن توحد العالَم توحيداً إنسانياً ديمقراطياً يقوم على التكافؤ والتفاعل الصحي بين شعوب العالَم وقومياته وثقافاته ومصالحه على تنوعها واختلاف مستوياتها، فإنها أخذت تتحول إلى هيمنة عليا للدول الرأسمالية الكبيرة وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية وخاصة بعد فشل المشروع التنموي الاشتراكي وتفكك المنظومة الاشتراكية. وقد تمثلت هذه الهيمنة في مسعى هذه الدول الكبرى إلى تنميط العالَم وتسطيحه سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً بما يضمن لها السيطرة المطلقة ومضاعفة استغلالها لشعوب العالَم. وتحقيقا لهذا المسعى "أخذت تسود الدعوة

---

[1] *العالم*، محمود أمين، **الوعي والوعي الزائف**، مرجع سابق. ص41.

[2] المرجع السابق، ص42-43.

[3] *العالم*، محمود أمين، **من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل**، مرجع سابق. ص201.

[4] *العالم*، محمود أمين، **الإبداع والدلالة**، مرجع سابق. ص8.

[5] *العالم*، محمود أمين، **من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل**، مرجع سابق. ص84-85.

إلى تصفية الخصوصيات والهويات القومية، والثقافية وتهميش الطابع الإنتاجي والخدماتي للدول في بلدان العالَم الثالث خاصة، وفتح الحدود التجارية والاقتصادية، بما يفضي إلى تشكيل سوق عالمية واحدة تحت السيطرة المركزية للدول الرأسمالية الكبرى بالطبع"[1].

هذا ويبيّن *العالم* أوجه التذبذب والتباين في المواقف في الفكر العربي اتجاه كيفية التعامل مع هذه العولمة.

- فهناك من ينكر الوجود الموضوعي للعولمة مكتفيا بإدانتها والسعي إلى القطيعة معها، بل مع العصر عامة، ولهذا يتم التصدي لهذه العولمة برؤية حضارية كاملة مناقضة لهذه العولمة وهذه الكونية، تستند إلى الأصولية السلفية الدينية. وان هذا الموقف في الحقيقة يفضي- كما يرى *العالم* - إلى العزلة عن حقائق العصر ويكاد يكون تعبيراً عن أزمة التخلف والتبعية، لكنه لا يقدم حلاً لها، وإنما يفاقمها بل يسهم في تغييب حقائقها الموضوعية عن الجماهير وفي حرفها عن التوجه النضالي والمطلبي الصحيح.

- وفي مقابل هذا الموقف هناك موقف آخر، يدعو للاندماج والتكيف الهيكلي مع مقتضيات وضرورات السوق العالمية اندماجاً وتكيفاً كاملين، بصرف النظر عما يفضي إليه ذلك من طمس للخصائص والهويات القومية والثقافية. وأن هذا الموقف هوموقف أقرب إلى الانتحار القومي والثقافي والذاتي.

- بينما ثمة هناك موقف ثالث يتمثل في الحرص على التمسك بالخصوصيات والحدود والمصالح القومية على المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي، ويعمل على تطويرها وتعميقها معرفياً وإنتاجياً وديمقراطياً وإبداعياً، دون استعلاء شوفيني أو قطيعة مع حقائق العصر، بل الحرص على تمثل هذه الحقائق تمثلاً عقلانياً نقدياً، وفي غير انصياع كذلك لما تفرضه الهيمنة الرأسمالية العالمية من مشروعات لا تتفق مع المصالح والخصوصيات القومية والثقافية، بل مقاومتها[2].

وينبّه *العالم* بأن "ليس هناك ما هو أخطر على ثقافتنا العربية وعلى إنسانيتنا عامة، من الدعوة إلى الاستسلام لهذه العولمة والهيمنة الرأسمالية، باعتبارها قدرا تاريخيا لا فكاك منه في صورته الذهنية، وبالتالي الدعوة إلى حتمية الاندماج أوالتكيف الهيكلي معها دون تحفظ أومراعاة للخصوصيات والهويات الثقافية والمصالح القومية"[3]. على أن الموقف الذي لا يقل خطرا عن

---

[1] *العالم*، محمود أمين، **الإبداع والدلالة**، مرجع سابق. ص8.

[2] *العالم*، محمود أمين، **الفكر العربي بين الخصوصية والكونية**، مرجع سابق. ص11-12.

[3] *العالم*، محمود أمين ، (1999) ،"العولمة... وخيارات المستقبل"، الفكر العربي بين العولمة والحداثة وما بعد الحداثة، **قضايا فكرية** الكتاب التاسع والعشرون، ص28.

هذا، هو أن نمارس الإنكار للعولمة الرأسمالية، والاكتفاء بإدانتها والاستعلاء الفكري عليها والتمترس داخل خصوصية قومية شوفينية أوهوية ثقافية سلفية نهائية مغلقة. أن كلا الموقفين يفضيان إلى نتيجة فاجعة واحدة هي الانتحار الثقافي لمصلحة هذه الهيمنة الرأسمالية، فنتيجتها العملية هي الاستيعاب والتبعية والخروج من التاريخ. بيد أن *العالم* يؤكد على ضرورة مواجهة هذه العولمة الرأسمالية ايجابيا وذلك من خلال الأساليب والطرق الآتية:

1- التفتح العقلي والعلمي والنقدي والإبداعي على تنوع حقائق وخبرات الواقع والعصر وتنمية القدرة على امتلاك مفاتيحها امتلاكا معرفياً وعلمياً.

2- تعميق الهوية الثقافية والقومية التي تعد نقطة ارتكاز أولى لمواجهة الهيمنة الرأسمالية وضمان نجاح أي مشروع تنموي خاص(1).

ويؤكد *العالم* بأن "هذا هو في تقديري المدخل المنهجي الموضوعي والفكري والعملي القومي والثقافي والإنساني عامة للتصدي ايجابيا لهذه العولمة الرأسمالية التي تكاد تجعل من وحدة الحضارة الإنسانية، هذا الكسب التاريخي العظيم، لا قرية كونية واحدة - كما يقال - بل غابة عالمية واحدة"(2). وعليه فإن "جوهر معركة العصر الراهن الملحّة اليوم هي النضال من اجل القضاء على الهيمنة الأمريكية على العالَم، والسعي إلى دعم المشروعية الدولية، وحماية حق كل البلدان في اختيار طريقها للتنمية الشاملة... في إطار مستجدات العصر، وخصوصية واقعها"(3).

3- امتلاك أدوات العصر المعرفية والتكنولوجية امتلاكا إبداعيا وإتاحتها بغير قيود.

4- إشاعة وتعميق الرؤية العلمية العقلانية في مناهج التعليم ووسائل الإعلام.

5- تحقيق المشاركة الديمقراطية لجماهير الأمة العربية في اتخاذ القرارات المصيرية الخاصة بواقعها ومستقبلها(4).

6- أن يكون للمثقفين دور بارز في التصدي لهذه العولمة والعمل على "تحويل هذه الغابة الإنسانية المعولمة، لا أقول إلى حديقة إنسانية منتجة مثمرة تضامنا وعدلاً وحرية وسلاماً وإبداعاً، فهذه

---

(1) المرجع السابق،ص28.

(2) المرجع السابق،ص29.

(3) *العالم*، محمود أمين، **الفكر العربي بين الخصوصية والكونية**، مرجع سابق. ص12.

(4) *العالم*، محمود أمين، **من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل**، مرجع سابق. ص464.

معركة طويلة، وإنما على الأقل تطهيرها أولا من حيواناتها المفترسة الجشعة العدوانية التي تحول دون تحقيق هذا الحلم الإنساني النبيل الممكن "[1].

7- دعم المشروعية الدولية، في منظماتها القائمة وذلك بإنشاء "هيئة الشعوب المتحدة "، ليس بديلاً عن هيئة الأمم المتحدة، وإنما تكون عمقاً شعبياً لها ورقابة شعبية عليها تساندها في معاركها الإنسانية[2].

8- تحقيق تنمية عربية شاملة تراعي الخصوصيات القطرية.

ويشير *العالم* إلى أن المعركة ضد الهيمنة الرأسمالية لبعض الدول الكبرى، ليست معركة ضد العولمة، فالعولمة ظاهرة موضوعية تاريخية، وخطوة - وبرغم كل مظاهرها السلبية بل والبشعة - متقدمة في التاريخ الإنساني. بل هذه المعركة هي من أَجل تحويل هذه العولمة العدوانية إلى عولمة إنسانية، تسودها المشروعية الدولية والتضامن العالمي والديمقراطية واحترام حقوق الدول جميعا.

إن جزءاً من البرنامج النضالي في مواجهة العولمة يكمن، بنظر *العالم*، في دعم وتأكيد وتطوير الخصوصيات القومية والهويات الثقافية تطويراً تنموياً شاملاً، أي بالتمسك بالتنمية الذاتية المستقلة في قلب هذا الواقع المعولم نفسه مما يتيح إمكانية الحد من هذه الهيمنة. وتحويل هذه العولمة إلى عولمة إنسانية ديمقراطية تحترم تنوع الخصوصيات التنموية والثقافية والقومية، في إطار مشترك إنساني عام[3]. وأن تأكيد هذه الخصوصيات والهويات مهمة ثقافية تاريخية قومية وإنسانية معاً، لمقاومة هذه الهيمنة من أَجل تحقيق وتنمية الطابع الديمقراطي للعولمة، وبناء الحضارة الإنسانية المعاصرة[4].

ويدعو*العالم* إلى أن نشارك ايجابيا في هذه العولمة من خلال تنمية خصوصيتنا الثقافية وهويتنا القومية. إذ "لا سبيل كذلك للتواجد الصحي في العولمة والمشاركة الايجابية فيها بغير تنمية خصوصيتنا الثقافية وهويتنا القومية تنمية إبداعية متجددة، وإلا ظللنا عالة على العولمة وهامشاً متخلفاً تابعاً لمتنها الذي لا يتوقف عن الإبداع والتجدد"[5].

إن تأكيد *العالم* على تنمية الخصوصيات والهويات الثقافية والقومية، لا يعني إنكار هذه العولمة، المشترك الإنساني، فالعالَم أصبح موضوعياً وعملياً عالماً واحداً. وأن المشاركة الصحية

---

[1] المرجع السابق،ص113.

[2]*العالم*، محمود أمين ، "العولمة... وخيارات المستقبل"، الفكر العربي بين العولمة والحداثة، مرجع سابق. ص29.

[3]انظر: *العالم*، محمود أمين، **من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل**، مرجع سابق. ص85،446،445.

[4]*العالم*، محمود أمين ، (1997) ، هل هناك خصوصية لرواية عربية، **فصول** م16، ع(3)،.ص10.

[5]*العالم*، محمود أمين ، (2002) ، تأملات تمهيدية في المسألة التكنولوجية، **مجلة الفلسفة والعصر**، ع(2)، يناير، ص25.

في هذه العولمة لا تعني كذلك تجاهل وإنكار هذه الخصوصيات. "إن العزلة والقطيعة عن المشترك الإنساني حماقة، وفقدان الكيانات القومية والثقافية باسم العولمة أوالكونية انتحار قومي وحضاري"[1]. إن الأمة العربية كلها محاصرة ومسكونة بهذه العولمة الرأسمالية، وهي واقع موضوعي مفروض سائد مسيطر، إلا انه من حقنا وواجبنا أن نرفض التبعية وان نقاومها، وأن تكون لنا مشروعاتنا الخاصة النابعة من مصالحنا الذاتية والتي نواجه بها ما تفرضه العولمة الرأسمالية علينا من قيود وحدود، وإن رفضنا لهذه التبعية ومقاومتنا لها هوالمعنى الموضوعي الحقيقي لحداثتنا المجهضة[2].

ويؤكد *العالم* بأنه في غمرة تصدينا لهذه الرأسمالية المعولمة، لن نكون في عزلة عنها أوعن *العالم* بل سنكون قوة متحركة داخلها، ولن نكون وحدنا بل سنكون جزءاً عضوياً من عولمة إنسانية جديدة تشارك في بلورتها وإنضاجها قوى قومية واجتماعية وثقافية واقتصادية وسياسية مختلفة ومتنوعة داخل العولمة الرأسمالية السائدة. وإذا كانت العولمة الرأسمالية هي الحضارة السائدة بعصرنا الراهن أو هي أَحدث أو أعلى مراحل الامبريالية، فهي ليست نهاية التاريخ أونهاية الأيديولوجيات[3].

وخلاصة القول: فإن *العالم* يؤكد على معنى من معاني العولمة البديلة أوالعولمة التي يريدها، فهويريد عولمة لمصلحة الإنسان وحريته وتقدمه، يريد عولمة لا احتكار فيها لدولة أو جماعة أو وسيلة لقهر وقمع واستغلال وهيمنة، عولمة في ظل مشروعية دولية، لا تملك دولة واحدة، أومجموعة منها أن تمتطيها لحسابها الخاص، ومصالحها الاستغلالية الخاصة. يريد عولمة تحترم الخصوصيات القومية والثقافية، والاختيار الديمقراطي لنظم الحكم ومناهج التنمية. يقول *العالم* في ذلك: "اللهم هبني القدرة على أن أشارك في عولمة الحق لا الباطل، في عولمة الحرية لا الاستعباد والاستبداد، في عولمة العلم والمعرفة والإبداع لا الجهل والاغتراب والتخلف والتبعية. في عولمة الحق والخير والعدل والتقدم، في عولمة خصوصيتنا الثقافية والقومية"[4].

---

[1] *العالم*، محمود أمين، **الفكر العربي بين الخصوصية والكونية**، مرجع سابق. ص72.

[2] *العالم*، محمود أمين ، "العولمة... وخيارات المستقبل"، مرجع سابق. ص20.

[3] المرجع السابق،ص29.

[4] *العالم*، محمود أمين، **من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل**، مرجع سابق. ص37.

الفصل الثالث

جهود *العالم* الفكرية والفلسفية بين النظرية والتطبيق

أولاً- الجهود الفلسفية:

قدّم *العالم* لنا خلال مشوار حياته عدداً من الأعمال ذات التوجه الفلسفي بالإضافة إلى أعماله الفكرية والأدبية الأخرى. ويأتي كتابه الفلسفي "فلسفة المصادفة" في مقدمة هذه الأعمال، ويبين *العالم* بأن هذا الكتاب عبارة عن معركة فكرية أساسية يصفي فيها حسابه مع الجوانب المثالية في تفكيره. ثم يأتي كتابه الثاني - والسابق في النشر على"فلسفة المصادفة" - "معارك فكرية"، والذي ينقسم بدوره إلى أربعة أقسام أو أربع معارك؛ في الفلسفة والعلم والحرية والتطبيق الاشتراكي، ويهمنا منها المعركة الموجهة ضد كل من الوضعية المنطقية والوجودية.

ويأتي كتابه الثالث "ماركيوز أو فلسفة الطريق المسدود" والذي يوضح فيه موقفه من الفلسفة الغربية، ويضيف *العالم* إلى كتابه النقدي الأول "معارك فكرية" مجموعة من كتبه اللاحقة وهي"الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر"الصادر عام (1986)، ومفاهيم وقضايا إشكالية"الصادر عام (1989)، و"الفكر العربي بين الخصوصية والكونية" الصادرة عام (1996) و"مواقف نقدية من التراث" الصادر عام (1996). والحقيقة أن هذه الخماسية للعالِم تناقش قضايا وإشكاليات الفكر العربي المعاصر في علاقته بالتراث من جهة، والفكر الغربي من جهة ثانية. إن الطابع العام لكتاباته الفلسفية - والذي يعطينا مؤشرات على تفكيره وموقفه الفلسفي العام - هوالطابع النقدي الجدلي الذي ينطلق من خلاله في كتاباته الفكرية والفلسفية[1]. والأمثلة على ذلك كثيرة منها:

- دعوة *العالم* إلى مراجعة تراثنا الفلسفي الحديث، وأن نقف منه موقف التمحيص والنقد. يقول:"المأساة ليست مأساة تراث قديم لم يتم تقييمه وإشاعته بين الناس، وإنما هي مأساة هذا التراث الفلسفي الحديث كذلك، إن عالم اليوم يزخر بالعديد من الفلسفات ولهذه الفلسفات أصداء في مجتمعنا، وأصداء في أفكارنا... هناك فلسفات روحية وأخرى علمية، فلسفات وجودية وأخرى نفعية... وهناك أزياء علمية تتزيا بها فلسفات أبعد ما تكون عن العلم كالوضعية المنطقية والبرجماتية، وهناك فلسفات تتزيّا بأزياء الحرية وهي لا تصلح سلاحاً بشرياً للكفاح من أجل الحرية... أين نحن من هذا كله... ألسنا في حاجة كذلك إلى مراجعة هذا التراث الفلسفي الحديث... وأن نقف منه موقف التمحيص والنقد، وأن نقيم لأنفسنا وجهة نظر شاملة متجانسة موضوعية عن الحياة والإنسان و*العالم*، حتى لا نقع في التخبط والتلقائية... حتى لا تخنقنا فلسفات مريضة زائفة من حيث ندري ولا ندري"[2].

---

[1]انظر: عطية ، أحمد عبد الحليم ، **دراسات مهداة**، مقدمة، مرجع سابق. ص10،9،8.

[2] *العالم*، محمود أمين، **معارك فكرية**،مرجع سابق، ص12.

فالعالم مهموم بدور الفلسفة في الواقع. وكتب مقالاً بعنوان "بلاش فلسفة" لتأكيد أهمية الفلسفة ودورها. يقول"بالفعل كتبت مجموعة مقالات تحت عنوان (بلاش فلسفة) وكان مدخلها: أَيها القارئ العزيز لا تصدق هذا العنوان، ونبهت الناس في هذه المقالات إلى خطورة التخلي عن الفلسفة"[1].

فالعالم يدعو بثبات إلى أن يكون للفلسفة دور فعال في الواقع، ويرى أن أي فلسفة تكون بعيدة عن الواقع ينطبق عليها عنوان مقالته السابقة"بلاش فلسفة"، وعلى ذلك فهناك الكثير من الفلسفات التي ينبغي أن نقول إزاءها: بلاش فلسفة، منها:

* إذا كانت الفلسفة ترفاً عقلياً خالصاً أبعد ما تكون عن الصدق الموضوعي وحياة الناس.
* إذا كانت الفلسفة تعبيراً لغوياً وخلافات شكلية.
* إذا كانت الفلسفة تنكراً للإنسان أوعزلة له عن الحياة.
* إذا كانت الفلسفة تتناقض مع التقدم البشري[2].

إن معنى الفلسفة عند *العالم* ونظرته لها، يظهر لنا عبر كتاباته في المراحل المختلفة. فهو يرى بأن الفلسفة هي"تعبير عن القسمات الأساسية والجوهرية في خبرة الإنسان إزاء وجوده الذاتي والبشري عامة، وإزاء الوجود الطبيعي كذلك، في غير عزلة عن حقائق العلم، وأوضاع المجتمع وفي غير حياد منها... والفلسفة بهذا المعنى ليست مجرد تأمل عقلي، أو شطح صوفي، وإنما هي بالضرورة موقف من العلم والمجتمع والتاريخ أراد صاحبها ذلك أو لم يرد"[3].

ويشير *العالم* - في كتاب لاحق - بأن هذا التعريف كان يتبناه في منتصف العمر (1965). وعندما يتأمله اليوم يلاحظ"أنها - أي الفلسفة - حرصت على أن تجمع بين ما هو ذاتي، ومجتمعي، وإنساني وكوني. أي إنها تتضمن دعوة إلى نسق كلي شامل، بالإضافة إلى أنها لم تكتف بتحديد طابعها النظري الفكري، بل راحت تؤكد طابعها الموقفي أوالتعميمي وذلك بالقول بأنها ليست محايدة؛ أي أنها رؤية وإرادة تغيير معاً"[4].

ومن هنا نلاحظ أن الفلسفة عند *العالم* عبارة عن تاريخ متطور متنامٍ من الإضافات، ولكننا لا ندرك هذا التاريخ ما لم نتخذ موقفاً تاريخياً يربط بين الفلسفة والعلم والوضع الاجتماعي وحركة التاريخ[5]. وفي موضع آخر نجد *العالم* يبين معنى الفلسفة بأنها"معرفة بالقوانين الأساسية لحركة

---

[1] *العالم*، محمود أمين،(2007)، "بلاش فلسفة" **مجلة إبداع**، عدد: (2-3) ، ص35.

[2] *العالم* ، محمود أمين، **معارك فكرية**، مرجع سابق،ص10.

[3] *العالم*، محمود أمين ،(1965)، ما هي الفلسفة، **مجلة الطليعة**، القاهرة: ع(2)، فبراير، ص80.

[4] *العالم*، محمود أمين، **الفكر العربي بين الخصوصية والكونية**، مرجع سابق. ص220-221.

[5] *العالم*، محمود أمين، **معارك فكرية**، مرجع سابق. ص58.

الحياة والمجتمع والوجود"[1]، إلاّ أن هذه المعرفة غير كافية إلا إذا رافقها سيطرة على هذه القوانين وتوجيهها لخدمة التقدم البشري[2].

ويؤكد *العالم* بأن للفلسفة دلالة تاريخية ووظيفة أيديولوجية. فالفلسفة هي"أشد أنواع الفكر تجريداً نظرياً، على أَنها برغم هذا التجريد النظري، بل بفضله تعبّر- بقوانين بنيتها المنهجية والمعرفية الخاصة - عن الممارسة العينية للفكر في الواقع الاجتماعي العيني، وهنا تكمن دلالتها التاريخية. والفلسفة من ناحية أخرى - بهذا التعبير نفسه - تعيد إنتاج هذه الممارسة العينية للفكر دعماً وحفاظاً وتكريساً لهذا الواقع الاجتماعي المعين. وفي هذا تكمن وظيفتها الأيديولوجية. إن حقائقها المعرفية مشروطة دائماً تاريخياً وموظفة دائماً أيديولوجياً"[3].

فالفلسفة عبارة عن"تألق الوعي النظري بالواقع المادي... كما تعني الحرص على مواجهة هذا الواقع مواجهة مستنيرة، كما تعني زوال التخبط والتلقائية في مسلكنا العلمي والاجتماعي والوطني على السواء"[4]. ومن هنا فإنه وبحسب *العالم* " ليس هناك فلسفة واحدة، بل هناك دائما فلسفات، تعبر في كل مرحلة من مراحل التاريخ عما تحتدم به هذه المرحلة أوتلك، من أوضاع وصراعات اجتماعية... وأن التعبير عن هذا الصراع في الفلسفة لا يتم انعكاساً آلياً مرآوياً كما يتم في الواقع الاجتماعي. فلكل مجال خصوصيته واستقلاله البنيوي، دون أن يعني هذا التعالي المطلق أوالقطيعة والانفصال"[5].

وهكذا فإن الفلسفة بنظر *العالم* أداة للتغيير والتقدم وليست مجرد أداة للفهم والمعرفة وهذا ما انعكس على المسيرة الشخصية للعالِم. فكما يقول أديب ديمتري:"ظل محمود طوال حياته ولا يزال، المناضل الذي لا يهدأ ولا يكل في العمل والفكر، وكانت الفلسفة بالنسبة إليه منذ تخرجنا، ومنذ ارتبطنا بالحركة الماركسية، ليست مجرد أداة للفهم والمعرفة، بل وللتغيير في الوقت نفسه، التغيير إلى الأمام على طريق الديمقراطية والتقدم... كنا وما زلنا نؤمن بها ونراها، أصبنا أو أخطأنا، طريق التحرر والتقدم والرخاء لشعوبنا وأوطاننا ووطننا الكبير، واللحاق بركب ثورات العصر العلمية والتكنولوجية والمعرفية"[6].

---

[1] فرج، نبيل،(1970)، "محمود أمين *العالم* يتحدث عن تجربته الفكرية"، **المجلة**، القاهرة: ع(165)، أيلول ، السنة الرابعة عشرة ، الهيأة المصرية العامة للتأليف والنشر، ص22.

[2] *العالم*، محمود أمين، **معارك فكرية**، مرجع سابق. ص26.

[3] *العالم*، محمود أمين ،(1985) ، "ثلاثة نصوص وثلاثة مواقف في منهج تدريس الفلسفة للسنة الثالثة التوجيهية في مصر"، بحوث المؤتمر الفلسفي الأول، الجامعة الأردنية،" ط1"، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص123.

[4] *العالم*، محمود أمين، **فلسفة المصادفة**، مرجع سابق. ص17.

[5] *العالم*، محمود أمين ، بحوث مؤتمر الفلسفي الأول، الجامعة الأردنية، مرجع سابق. ص123.

[6] ديمتري ، أديب ، "محمود *العالم* في عامه الخامس والسبعين"، ضمن كتاب **دراسات مهداة**، مرجع سابق. ص27.

إن تصميم *العالم* يذهب إلى أن الفلسفة " مهما كانت درجتها من التجريد والتعالي عن واقع الأحداث الحية المحيطة بها، هي موقف من هذه الأحداث، وهي بالتالي جزء من هذه الأحداث. إنها تعبير وتفسير لها، وهي في الوقت نفسه، قوة فعل فيها، سلباً أوإيجاباً ولهذا فالفلسفة جزء من التاريخ الاجتماعي للإنسان، وعامل من عوامل التعبير والتفسير والتغيير لأوضاعه ومراحله... بل مشاركة فعّالة في تجاوز ما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون"[(1)].

إن الفلسفة التي ينشدها *العالم* هي الفلسفة المادية التي تشارك بفاعلية في تغيير هذا الوجود، وليست الفلسفة التي تقف عند حدود التأمل المجرد أوحدود الوصف العام أو الجزئي كالفلسفة المثالية. فالفلسفة المادية هي فلسفة علمية ثورية، بينما الفلسفة المثالية هي غير علمية وغير ثورية[(2)]. ومن هنا فإن *العالم* يرى أنه لابد من أن نستبدل الفلسفات المتخلفة والقاصرة المعبرة عن نتائج الحياة في مجتمعات الاستغلال الإقطاعي والرأسمالي " بفلسفة أخرى علمية تحمل نضارة العصر، وتعبر عن روح الجديد، وتحقق إيقاعاً بشرياً جديداً في الحياة والفكر والعمل، وتتيح نظرة شاملة إلى الكون والمجتمع. وبناء عليه فليست " الفلسفة تغرباً كما يقول احد الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين، بل ستكون وعياً علمياً ومشاركة اجتماعية، واستمتاعا أعمق في الحياة والجمال والفن والحرية. ويومها لن يجد الإنسان نفسه في حاجة إلى أن يسأل ما هي الفلسفة، ستكون الحياة كلها إجابة على هذا السؤال. لأنها ستكون خالية من كل ما ينسج الأوهام والغموض والشكوك من حوله. ومن يدري لعلها كذلك أن تكون البداية الحقيقية للفلسفة"[(3)].

من خلال هذه النظرة للفلسفة عند *العالم* فإننا نجده يميل إلى الدلالة الاتصالية العامة للعقل في فلسفة (هابرماس) "التي تجعل من الفلسفة تشابكاً عقلانياً حياً فاعلاً مع الواقع الإنساني في مختلف تجلياته السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعملية والتكنولوجية والفكرية والثقافية عامة"[(4)].

ويشير *العالم* إلى " أن هذا الاتجاه الذي يمثله " هابرماس " ولست أقصد فلسفته الاتصالية (التواصلية) بالتحديد، وإنما أعني التحام الفلسفة التحاماً عقلياً موضوعياً نقدياً بمختلف منجزات العصر وقضاياه ومشاكله في أشكال وتجليات متنوعة ومختلفة من الالتحام، قد يكون هذا الالتحام العقلي النقدي التغييري ذوالتوجه الجدلي المادي اقرب إلى الإجابة الصحيحة بل الضرورية على سؤال الفلسفة في عصرنا الراهن في مواجهة الخيارات الإطلاقية والعنصرية واللاعقلانية والتقنية

---

(1) *العالم*، محمود أمين، **ماركيوز أوفلسفة الطريق المسدود**،مرجع سابق. ص13.

(2) المرجع السابق،ص40.

(3)*العالم*، محمود أمين ، ما هي الفلسفة، **مجلة الطليعة**، مرجع سابق. ص83.

(4)*العالم*، محمود أمين، **الفكر العربي بين الخصوصية والكونية**،مرجع سابق. ص232.

القمعية والاستبدادية والعدوانية، بل لعله أن يكون وما يزال الاتجاه الذي يسهم في تجاوز أزمة الفلسفة وأزمة الواقع كذلك"[1].

وبخصوص الفشل والإخفاق الذي أصاب " النموذج التنموي السوفييتي الذي كان يتبنى رسمياً ودعائياً هذا التوجه الجدلي المادي، فإن هذا الفشل لا يعدُ دليلاً على عدم صحة وسلامة هذا التوجه نظرياً وموضوعياً دون أن يعني ذلك انغلاقه على ثوابت أصولية جامدة وعدم استفادته من مختلف الخبرات الفكرية والعملية الأخرى". إن *العالم* يرى في اتجاه ما بعد الحداثة أوالاتجاه اللاعقلاني، فضلاً عن الاتجاهات المتزمتة والمتعصبة والجامدة سواء كانت دينية أوقومية أويسارية ليس سوى تعبير عن أزمة الواقع الراهن ورد فعل للعقلانية الإجرائية والاستبدادية والنفعية الاستغلالية والاغتراب وإهدار إنسانية الإنسان مادياً وروحياً، أكثر من كونها تشخيصاً وحلولاً لها، بل لعلها تضاعف من الأزمة وتكرسها، وتغيّب الوعي الإنساني عن المعرفة الصحيحة ومحاولة تجاوزها[2].

ويشير *العالم* إلى قضية هامّة وهي " أن هذه الرؤية الفلسفية ذات التوجه العقلاني النقدي الجدلي الموضوعي الإنساني الشامل الملتحم بقضايا العصر ومشاكله وخبراته ومنجزاته الاجتماعية والعملية والتكنولوجية لا تعني - من ناحية - القطيعة عن معالجة القضايا التقليدية المتخصصة في الفلسفة وتاريخها، في مجال الوجود والمعرفة والقيم سواء في التراث القديم أوالحديث، بل ستغنى هذه المعالجات المتخصصة برؤية تاريخية ومنهجية متجددة. كما أنها لا تعني - من ناحية أخرى - إغفال الخصوصيات والخبرات الثقافية والقومية والعقائدية في كل بلد من بلدان *العالم*، بل تحتم أن تكون بعداً أساسياً في هذا الوعي العقلاني النقدي الجدلي الإنساني الشامل"[3].

إن الرؤية الإنسانية الشاملة - كما يرى *العالم* - ليس من شأنها أن تعمل على محو أو إلغاء" الخصوصية القومية والثقافية، كما أن هذه لا تلغي تلك، بل يمكن أن يقوم بينهما تفاعل مثمر. فالعام كامن محايث في الخاص، والخاص طاقة تجديد وتطوير للعام... كما أنها لا تعني - من ناحية ثالثة - تغليب ما هو طبيعي على ما هو ثقافي أو ما هو ثقافي على ما هو طبيعي، بل نتطلع إلى إلغاء هذه الثنائية الضدية الاستبعادية وتحقيقاً لوحدة الإنسان، بين ذاتيته الوجودية وموضوعيته الإنسانية والكونية "[4].

---

(1) المرجع السابق،ص233.

(2) المرجع السابق،ص233.

(3) المرجع السابق،ص234.

(4) المرجع السابق،ص234.

إن *العالم* يرى بأن سؤال الفلسفة أو إجاباته في أنشطتنا وحواراتنا الثقافية والأكاديمية، وانشغالاتنا الفلسفية، "ما يزال سؤالاً تقليدياً بعيداً عن هموم مجتمعاتنا العربية ومشاكلها، وعن حقائق عصرنا ومنجزاته وقضاياه الفكرية"[1]. ويؤكد بأن"سؤال الفلسفة عن نفسها اليوم، أوسؤالنا نحن اليوم عن الفلسفة، هوسؤال عن راهنيه الفلسفة، أي عن علاقة الفلسفة بعصرنا الراهن، وأتساءل قبل السؤال: هل هو سؤال معرفة ؟ أم سؤال أزمة ؟ وأقول منذ البداية إنه سؤال أزمة"[2].

من هنا يرى *العالم* مشروعية أو ضرورة التصدي لأزمة الفلسفة اليوم، حيث يفسر أزمتها بعدم قدرتها على استيعاب الإنجازات العلمية والتكنولوجية والمعلوماتية التي لا يمكن لعقل فلسفي واحد أن يحيط بها. ومع ذلك وتأسيساً على تفاؤليته، يرى أن العصر ممهد لميلاد جديد للفلسفة، وأن هذا العصر حافل بانجازات إنسانية في مجالات شتى تعد نقلة إلى الأمام لصالح الإنسان[3].

العالم وفلسفة ماركيوز :

لقد قدم *العالم* في كتابه (ماركيوز أوفلسفة الطريق المسدود) تحليلاً نقدياً لمدرسة فرانكفورت - التي تقترب في فهمها للفلسفة من فهم *العالم* لها - ممثلاً بأحد أعضائها (هربرت ماركيوز). وقد تناول *العالم* فلسفة ماركيوز برؤية مختلفة، كانت أقرب إلى الإدانة السياسية منها إلى النقد الفلسفي، وهذا يجعلنا نتساءل: هل نحن بإزاء موقفين مختلفين للعالم من مدرسة فرانكفورت، أو أننا بإزاء تحليلين له، أحدهما فلسفي معرفي والثاني سياسي أيديولوجي؟ إن موقف *العالم* من الفلسفة والذي يظهر في كتاباته المختلفة والتي تعبر عن تطور في تفكيره، إنما يصدر عن معاناة حياتية وعقلية خلّاقة ارتبطت في بداية حياته بالمثالية، والتي تحولت بعد ذلك في بحثه عن (المصادفة ودلالتها في الفيزياء الحديثة) إلى رؤية تكاملية بتأثير من (يوسف مراد)، ثم إلى فلسفة جدلية تستند إلى الثورة العلمية والثورة الاجتماعية[4].

لقد كانت تسعى مصر في الستينيات لبناء مجتمع اشتراكي على أساس علمي، والذي كان للعالم دور فيه، وهو المساعدة على بلورة الفكر العلمي وإشاعته بين جماهير الشعب. وهذا الهدف نفسه هوالذي دفع *العالم* إلى تقديم دراسته النقدية لفلسفة ماركيوز، وذلك من أجل تحليل أثر هذه

---

(1) المرجع السابق،ص235.

(2) المرجع السابق،ص220.

(3) المرجع السابق،ص225.

(4)عطية، أحمد ، "السياسي والمعرفي في نقد *العالم* لمدرسة فرنكفورات.. ملاحظات أولية"، ضمن كتاب **دراسات مهداة** ، مرجع سابق. ص224،227.

الفلسفة على فكرنا العربي المعاصر. يقول: "في سعينا المأزوم إلى الوضوح الفكري، إلى التحرر الوطني والاجتماعي، إلى الوحدة القومية، كانت تطل علينا بين الآن والآخر صيحات تزعم في نبراتها العالية نبؤة الخلاص. على أنها لم تكن تفعل شيئاً غير أن تضاعف من محنتنا وأزمتنا"[1].

إلا أن هذه الفلسفة عند *العالم* تكاد باسم الثورة التحررية الجذرية الشاملة للإنسان أن تحتضن كل قضايا عصرنا، وتجيب باستعلاء لا حد له على كل الأسئلة كأنما هي خاتمة المطاف لجهاد الإنسان وبحثه عن الحرية والسعادة، ولهذا تكاد تنتظم هذه الفلسفة كل الإجابات الباطلة عن المشكلات الأساسية لعصرنا على الرغم مما تتميز به من بريق سطحي، وتتسم به من تماسك منطقي ظاهر. وبحسبه فإن " هذه الفلسفة تطل علينا في هذه المرحلة من حياة فكرنا العربي بل حياتنا السياسية والاجتماعية عامة، التي تعاني انحساراً وتأزماً فتسعى مع غيرها من عناصر الانحسار والأزمة لتطمس الوعي الصحيح بحقائق حياتنا ووقائع عصرنا وتدفع بفكرنا ونضالنا إلى ما أزعم أنه طريق مسدود"[2].

لقد بنى *العالم* تحليله أوتقييمه لفلسفة ماركيوز على أُسس الفلسفة الماركسية التي يتبناها، والتي هي ليست عقيدة جامدة، بل هي انتقاد خلّاق يلتفت دائماً إلى ذاته، وهو يمارس فعله الثوري، يجدد ويتجدد بالوعي العلمي والعمل الواعي. ولقد قدم في تمهيده لكتاب (ماركيوز أو فلسفة الطريق المسدود) فهما متفتحاً للماركسية وفهماً متجدداً وليس مذهباً جامداً. وقد طبق هذا الفهم في نقده لفلسفة ماركيوز[3].

قدم *العالم* تحليلاً لفلسفة ماركيوز، معتبراً إياها خليطاً انتقائياً من فلسفات شتى، وإن كان لها في النهاية طابعها المتجدد، وهي على وجه اليقين ليست فلسفة مادية، وإن ادعت لنفسها ذلك، وعلى هذا فهي فلسفة مثالية في طابعها العام، وقد ربط *العالم* بين ماركيوز ومدرسة فرانكفورت التي تطلق على نفسها اسم (الفلسفة النقدية)، وهي تقصد بذلك - أي بكونها نقدية - الماركسية. إلا أن *العالم* يؤكد بأن مدرسة فرانكفورت تقترب من الماركسية بقدر ما تبتعد عنها، وتتفق معها بقدر ما تختلف معها، ويرى أن تسميتها بالنقدية هو أحد مظاهر هذا الابتعاد والاختلاف[4].

ومن الجدير بالذكر أن *العالم* خلص من تحليله لفلسفة ماركيوز إلى تحديد الملامح العامة لهذه الفلسفة بنقطتين هما:

---

[1] *العالم*، محمود أمين، **ماركيوز أوفلسفة الطريق المسدود**،مرجع سابق. ص9.

[2] المرجع السابق،ص11.

[3] عطية، أحمد ، "السياسي والمعرفي في نقد *العالم*"، ضمن كتاب **دراسات مهداة** ، مرجع سابق. ص228.

[4] *العالم*، محمود أمين، **ماركيوز أوفلسفة الطريق المسدود**، مرجع سابق. ص43.

أولاً: يغلب على فلسفة ماركيوز الانتقائية في جوهرها، تكاد تكون خليطاً من فلسفات شتى مثالية ومادية. إنها تجمع في إطار واحد بين كانط، فشته، نيتشه، هيجل، ماركس، هايدجر، فرويد وغيرهم، فيختار من فلسفتهم ما يشاء، أو يعيد تفسير مفاهيمها كما يشاء، ليخلص في النهاية إلى إطار فلسفي عام يحتضن في داخله شتات هذه الفلسفات المتناقضة فيما بينها، دون أن ينجح في طمس هذه التناقضات في داخل إطار فلسفي متسق، بل داخل منهجه الفكري نفسه.

ثانياً: يكاد يغلب في فلسفة ماركيوز التجريد المطلق على التحليل العيني، والعوامل الذاتية على العوامل الموضوعية والعناصر اللاّعقلية على المنهج العقلي، والرؤية اليوتوبية على الرؤية العلمية الموضوعية[1].

إن هذه الملامح التي خلص إليها *العالم* من تحليله لفلسفة ماركيوز، نجدها تختلف وتتناقض مع كتابات *العالم* اللاحقة، وخاصة ما وصف به أعضاء مدرسة فرانكفورت، بما فيهم ماركيوز، بأنهم عقلانيون نقديون ينتسبون إلى الماركسية، وأشاطر الرأي، ما أورده الكاتب أحمد عطية، من ملاحظات على تحليل *العالم* للملامح العامة لفلسفة ماركيوز. فقد أشار عطية إلى أن وصف *العالم* لفلسفة ماركيوز بالانتقائية والهيجلية والفرويدية، يتعارض مع وصفه له ولمدرسة فرانكفورت - في دراسته الحديثة عن الفلسفة تعيد السؤال عن نفسها - بأنهم عقلانيون نقديون ينتسبون إلى الماركسية. فقد أكد *العالم* في هذه الدراسة بأن الفلسفة عند أعضاء مدرسة فرانكفورت هي "نقد شامل للواقع الإنساني في تناقضاته الاجتماعية العينية المختلفة، ولذا فهم يرفضون النزعة الإطلاقية أوالروح الكلية المطلقة عند هيجل، والوعي أو الشعور المحض عند هسرل والوجود المطلق عند هايدجر والوضعية في صورها المختلفة فضلاً عن النظريات النسقية الكلية المغلقة عامة، وهم عقلانيون نقديون ينتسبون إلى الماركسية مع كثير من التحفظات للماركسية وخاصة في نموذجها السوفييتي الستاليني"[2].

إن النص السابق يؤكد أن أعضاء مدرسة فرانكفورت - بما فيهم ماركيوز- يرفضون التجريدات المطلقة، وهذا عكس ما وصف به هذه المدرسة في كتابه (ماركيوز) حيث أشار إلى أن"مدرسة فرانكفورت أو الفلسفة النقدية، تبدأ بالتحليل العقلي للواقع مثل الماركسية، ولكنها تقف عند حدود التحليل العقلي المجرد. حقاً إنها قد تصل بهذا التحليل العقلي المجرد إلى بعض نتائج تقربه من الماركسية، لكنها في تحديدها لعوامل الواقع الذي يتصدى له، وفي استخلاصها لنتائج هذا التحليل، تعجز عن أن تخرج بنفسها عن حدود التجريدات المطلقة"[3].

---

[1] المرجع السابق،ص6.

[2] *العالم*، محمود أمين، **الفكر العربي بين الخصوصية والكونية**،مرجع سابق. ص230-231.

[3] *العالم*، محمود أمين، **ماركيوز أوفلسفة الطريق المسدود**،مرجع سابق. ص44.

يقول عطية: "لا أقصد بالطبع من هذه الملاحظة القول باختلاف أو تناقض أحكام *العالم* لهذه المدرسة، بل ما أود أن أشير إليه هو أن القراءة السياسية لفلسفة ماركيوز، والرؤية الأيديولوجية التي يقدمها *العالم* في فلسفة الطريق المسدود، تختلف عن التحليل الفلسفي الذي يقدمه لها في دراسته الأخيرة، وأخشى أن أُتهم أنا بدوري بالقراءة السياسية، إذا افترضت أن فترة التسعينيات بما فيها من تراجعات جعلت ما كان سلبياً في الستينيات من التيارات الفلسفية، أكثر ايجابية اليوم بعد سقوط التجربة الاشتراكية في الإتحاد السوفييتي"[(1)]. الا أن الكاتب يستبعد أن يتغير حكم *العالم* على الصورة التي رسمها ماركيوز عن التجربة السوفييتية ونقده لها، والتي وصفها *العالم* بأنها مجحفة وفيها الكثير من التجني على الواقع، وذلك لأنه يصدر فيه عن موقف سياسي وليس عن تحليل ابستمولوجي لموقف ماركيوز[(2)].

ثانياً: وظيفة الفلسفة كما ظهرت في كتابات *العالم*:

إن المطلع على كتب *العالم* وكتاباته، يجد بأنها قد نشرت - في أغلبها - في مناسبات اجتماعية وسياسية، ويُلحظ عليها كذلك الطابع السجالي الجدلي والنقدي الذي يتفاعل مع الأحداث السياسية والاجتماعية . فكانت - كتاباته - استجابة لحاجات الواقع الملحة، وليست تعبيراً عن تأمل معلق في فراغ، لذا فهو يتوسم دائماً بأن تكون لهذه الكتابات وظيفة عملية ونضالية، تستجيب لحركة الحياة المتدفقة. ولعل كتابه (معارك فكرية) نموذج لهذا الانغماس في قضايا الواقع، حيث تصدى للأفكار التي من شأنها أن تُثبّت الواقع وتجمده، ولا تعمل على تغييره وتطويره. كما جاء كتابه (مفاهيم وقضايا إشكالية) ليكمل المعنى السابق نفسه، إلا أنه قد ركز على النخبة، بينما جاء كتابه (الوعي والوعي الزائف) على الطريقة نفسها إلا انه موجّه للقارئ العادي والمثقف على السواء. وهكذا يمكننا القول على بقية كتبه، فهي غير معزولة عن الواقع والناس. لقد كان *العالم* واعياً بمشروعه الفكري ذي الطابع التنويري الجدلي. فهولم يكن يعبأ فقط بإحداث طفرة على المستوى الفلسفي فحسب، بل كان يهتم بأن يتحقق مع تغيير أنساق الفكر الفلسفي في *العالم* العربي تغييراً آخر في أنساق الواقع الاجتماعي. وعليه فالفكر والتأمل لديه ليس ترفاً أو وجاهة اجتماعية، ولكنه يقيّم بمقدار ما يحققه من تغيير وتطوير في الواقع الاجتماعي لبسطاء الناس.

ومن هنا فإننا نجد تكاملية يوسف مراد قد أثرّت في *العالم* وشدت انتباهه، إذ إن يوسف مراد لم يفصل النفس البشرية عن محيطها الاجتماعي، وأن تكامليته ذات طبيعة ديناميكية زاخرة

[(1)]عطية، أحمد ، "السياسي والمعرفي في نقد *العالم*"، ضمن كتاب **دراسات مهداة** ، مرجع سابق. ص231.

[(2)] المرجع السابق،ص223.

بالصراع والتناقض، مثلما أن حركة تلك التكاملية تتجه نحوالأمام. إلا أن *العالم* لا يقبل ولا يتبنى أي فكرة دون أن تكون قابلة للتطبيق في حقول بحثية أخرى، وليست في علم النفس فقط.

ومن هنا فقد توجه بالنقد للمذهب التكاملي عند يوسف مراد، واصفاً إيّاه بأنه يفتقد إلى التجريب التفصيلي الدقيق. فإذا كان الجهاز التكاملي عند يوسف مراد ثلاثي الأبعاد، يتكون من الجهاز العصبي والذاكرة واللغة، ويربط هذا الجهاز وحدة وظيفية تتكامل بها حركة النفس البشرية، فإن تكاملية *العالم* تقوم أيضاً على بناء ثلاثي الأبعاد يستند على الواقع، ثم التراث، وأخيراً الفكر، وبينهما أيضا ّ وحدة وظيفية تتكامل بها حركة التنوير.

إلا أن الذي يميز تكاملية *العالم* أن هذه الأبعاد الثلاثة تعبر عن واقع حي من لحم ودم، حيث تصبح الوحدة الوظيفية التي تتكامل بها حركة التنوير لديه تعبير عن جسم الأمة أوالشعب، ومن هنا تكتسب حقيقتها الإنسانية الواقعية، كما أن التنوير لديه لا قيمة له إذا لم يكن مرتبطاً بأهداف وطموحات الناس، وتغيير واقعهم الفعلي نحو واقع آخر أكثر تحرراً وأكثر تقدماً. وعليه فإن *العالم* يؤكد بأن عملية التأثير والتأثر بين جسم الأمة وأبعاد التنوير الثلاثة، ليست عملية ميكانيكية آلية، وإنما هي جدلية، *فالعالم* يحاول دائماً رؤية الظاهرة في واقعها كاشفاً عن مجموعة العلاقات المختلفة التي تربطها بالظواهر الأخرى[1].

إن إيمان *العالم* بالتنوع والاختلاف هو الذي جعل العلاقة بين الظواهر لديه علاقة تفاعل جدلي قادرة على الإضافة والتجديد المستمر والتجاوز والإبداع، فالعصر الذي نعيشه- كما يرى - هو"عصر الاختلاف داخل الهوية، والفردية والتنوع داخل الكلية، والتعددية داخل النظام"[2].

وهكذا فإن *العالم* ينظر إلى الظاهرة في كل أسبابها وتفسيراتها المتعددة ويرفض التفسير الأحادي الجانب لأي ظاهرة، وهذا ما جعله يلتفت إلى التراث وينظر فيه ولا يرفضه، ولكنه حاول أن ينقده، أي يقبله قبولاً نقدياً، دون أن يتخلى عنه. إن هذه الرؤية الواقعية الموضوعية جعلته خصماً عنيداً لبعض الفلسفات مثل الوضعية المنطقية والوجودية، داعياً إلى ما اسماه بالفلسفة العلمية الموضوعية[3].

ثالثاً- الفلسفة العلمية:

يعد كتاب *العالم* - "فلسفة المصادفة" - فاتحة لحقل جديد وهام في الثقافة العربية عامة والمصرية خاصة ألا وهو"فلسفة العلم"، على الرغم من وجود بعض المؤلفات التي ظهرت في هذا الحقل قبل نشر هذا الكتاب من قبيل كتب زكي نجيب محمود " المنطق الوضعي" (1951)

---

(1)انظر: عبد الحافظ ، مجد ، "نظرية التنوير الجدلي"، ضمن كتاب **دراسات مهداة،** مرجع سابق. ص207-215.

(2) *العالم* ، محمود أمين ، "الهشاشة النظرية في الفكر العربي المعاصر"، مرجع سابق. ص17.

(3)عبد الحافظ ، مجدي ، "السياسي والمعرفي"، ضمن كتاب **دراسات مهداة** ، مرجع سابق. ص216.

و"خرافة الميتافيزيقا " (1953) و"نحو فلسفة علمية"(1959). إلا أن المتخصص يعلم أن ثمة اختلاف جوهري بين هذا النوع من المؤلفات التي يمكن أن تندرج، تحت اسم"الفلسفة العلمية" وبين ما يسمى "فلسفة العلم". فالفلسفة العلمية ليست فرعاً أو مبحثاً من فروع الفلسفة ومباحثها، كما أنها ليست عنواناً لمذهب فلسفي معين. بل هي وصف عام تولع بإطلاقه بعض الفلسفات على مذاهبها في عصرنا الحديث، الذي أصبح فيه العلم فارس الحلبة. ويجري المذهب الفلسفي عند أصحاب هذا الاتجاه، وقد بدا كما لو كان عرضاً فلسفياً لبعض النتائج العلمية السائدة، أو محاكاة من بعض الوجوه لما يصطنعه العلماء من مناهج وأساليب. وتعتبر الكتب السابقة لزكي نجيب محمود من قبيل هذا النوع[1].

أما (فلسفة العلم) فهي فرع من فروع الفلسفة ومباحثها، تتحدث عن العلم في كل جوانبه دون أن تقتصر على مجال دون آخر. وأن هذا النوع من الفلسفة هو الذي ينطبق على مؤلف *العالم* (فلسفة المصادفة). ولهذا يكون *العالم* بجدارة هو أول من تناول هذا الفرع من الفلسفة بالبحث والدراسة، وبالتالي يعد بحق الرائد الأول لـ(فلسفة العلم) في مصر و*العالم* العربي[2].

لقد حاول *العالم* في مقدمة بحثه بعنوان (ماذا تقول هذه الدراسة) كشف المحاولات المريرة الهادفة إلى تزييف موضوعية العلم والإهدار من قيمته التوجيهية ودلالته الثورية لإبقاء الواقع والحياة الإنسانية على مبعدة من السيطرة العلمية السليمة والتوجيه الإنساني المتقدم. يقول *العالم*"إن اغلب الغربيين من مؤرخي الفلسفة ومؤرخي العلم كذلك يتخذون من الخلاف الموهوم القائم بين الفلسفة والعلم، سبيلاً لقلقلة الميراث العلمي والتشكك في قيمته كذلك. على أن الفلسفة في الحقيقة هي العلم نفسه، في مرحلة واعية بمشكلاته المنهجية والنظرية. ومهمة الفلسفة في حضارتنا الحديثة هي الدفاع الجدي عن علمية الواقع وعلمية الحياة الإنسانية"[3]. وقد حدد *العالم* موضوع بحثه بقوله"هذا بحث في الفلسفة ادافع به عن مفهوم جانب معين من العلم هو الفيزياء. وعن مفهوم مسألة خاصة في الفيزياء هي المصادفة"[4].

فالمصادفة اليوم- كما يقول *العالم*- أساس تقوم عليه العلوم الحديثة وهي قانون أساسي في الفيزياء بوجه خاص، إلا أن المصادفة كمفهوم علمي كانت سبيلاً إتخذه كثير من العلماء

---

[1]نفادي ، السيد ، "*العالم* رائد في فلسفة العلم"، ضمن كتاب **دراسات مهداة**، مرجع سابق. ص235-236.

[2] المرجع السابق،ص237.

[3]*العالم*، محمود أمين، **فلسفة المصادفة**، مرجع سابق. ص17.

[4] المرجع السابق،ص17.

والمفكرين ومحترفي الفلسفة في المجتمعات الرأسمالية لتقويض بنيان العلم والحد من قيمته الكوزمولوجية، ولإثبات مفهوم ذاتي مثالي للعلم ولإهدار قيمته الموضوعية[1].

وبعد عرض نظرية بياجيه في المصادفة ينتهي *العالم* إلى أن المصادفة"هي قمة الفهم الإنساني وغاية نضجه في مواجهة للواقع الموضوعي"[2]. ويؤكد *العالم* بأن المصادفة ليست نتيجة لجهلنا - كما يذهب إلى ذلك لابلاس - وإنما هي ثمرة لازدياد معرفتنا. فالمعرفة الدقيقة لكافة السلاسل لا تؤدي فحسب إلى عدم زوال المصادفة بل على العكس من ذلك تسمح لأن تؤكد وجودها. فالمصادفة تكمل كلما كملت معرفتنا"[3].

ومن خلال هذا التتبع التاريخي كشف البحث عن أن المفهوم الموضوعي للمصادفة لا يتحقق إلا بزوال الغائية والذاتية واللاهوتية والميكانيكية والصورية في النظرة إلى الواقع[4]. هذا ويعتبر *العالم* الفصل الثاني في الباب الثاني والمعنون (المصادفة في الفيزياء الحديثة) هوالهدف الجدي الأخير، لأن الفيزياء هي المجال الحقيقي لتحديد دلالة المصادفة كواقعة موضوعية[5].

ومن الجدير بالذكر هنا أن *العالم* قد اكتشف من خلال قراءته للماركسية مفهوم المصادفة الموضوعية، والذي أدى به الى ترك الفلسفة والدخول لأول مرة في الفيزياء والعلوم - الذي كان يعد بالنسبة له تحولاً كبيراً - محاولا تأكيد مفهوم المصادفة رياضياً وفيزيائياً[6]. مؤكداً بأن سيادة المصادفة الموضوعية كأساس للفيزياء الحديثة لا يعني عجز العقل الإنساني عن السيطرة على الواقع الخارجي سيطرة نظرية وصناعية، بل إن العقل خلال معرفته بقوانين المصادفة وتحديد ضروراتها، يحقق سيطرته على الواقع، ويجعل من إمكانيات المصادفة ظواهر موجهة تخضع لإرادته العملية والصناعية الواعية. فالمصادفة إذا - أساس العلم الفيزيائي الحديث - ليست الاسم الذي نخفي به جهلنا، بل هي امتداد عرفاني وتحقق موضوعي. اكتسبت موضوعيتها من استبعادها للعلية الأسطورية والجبرية اللاهوتية والضرورة الميكانيكية[7].

ويشير *العالم* إلى أن المصادفة لا تتعارض مع الانتظام والدورية، ولا تتجانف مع العلية والضرورة، وإن تكن تجعل للانتظام والعلية والضرورة مدلولات جديدة وقيما ثورية مستحدثة، تدعم بها النظرية العلمية نفسها، وتُخلِص بها هذه النظرية العلمية مما كان يعوق تطورها. إننا

---

[1]نفادي ، السيد ، "*العالم* رائد في فلسفة العلم"، ضمن كتاب **دراسات مهداة** ، مرجع سابق. ص238.

[2]*العالم*، محمود أمين، **فلسفة المصادفة**، مرجع سابق. ص46.

[3] المرجع السابق،ص111.

[4]نفادي ، السيد ، "*العالم* رائد في فلسفة العلم"، ضمن كتاب **دراسات مهداة** ، مرجع سابق. ص246.

[5]*العالم*، محمود أمين، **فلسفة المصادفة**،مرجع سابق. ص267.

[6]بلقزيز، عبد الإله ، "محمود *العالم*: تجربتي السياسية قدمت لي معنى آخر لوجودي"، مرجع سابق. ص111.

[7]*العالم*، محمود أمين، **فلسفة المصادفة**، مرجع سابق. ص25.

نرى المصادفة في الطبيعة إذاً وجوداً وتحققاً موضوعياً. ونراها في الفيزياء اليوم أساسا ترتكز عليه في مواجهاتها العلمية الجديدة[1].

وأكد *العالم* أن الفيزياء التقليدية قد استبعدت المصادفة، لأنها تخرج بها عن خطتها المحدودة، والتي كانت تتضمن إسقاطات نفسية في تصوراتها الفيزيائية، وكانت تحتوي على مضامين لاهوتية وأسطورية في قلب صياغاتها، إلا أنه مع ظهور المصادفة في قلب الفيزياء أخذت الفيزياء تتخلص من إسقاطاتها النفسية وتصوراتها اللاهوتية والأسطورية، وتخرج عن عزلتها لتواجه الطبيعة الخارجية في شتى تشابكاتها وجوانبها المتغايرة.

وبهذا تكون المصادفة نهاية لعصر كان تسود فيه التصورات السيكولوجية والاجتماعية جوانب متعددة من البناء الفيزيائي النظري، وهي بداية لعصر جديد من الموضوعية الخالصة في تاريخ النظرية العلمية. ولهذا تعد قوانين المصادفة أول القوانين العلمية بحق في تاريخ الفيزياء، لأنها القوانين الخالصة تماماً من سيطرة الأسطورة واللاهوت والانعكاسات النفسية والاجتماعية والمثالية الذهنية. وبهذا تكون المصادفة وضعت حداً لاستبداد العقل الإنساني في صياغة الواقع، وهذا لا يعني عجز العقل الإنساني عن معرفة آليات الواقع الخارجي، بل يعني أن المصادفة ليست موقفاً علمياً موقوتاً، وليست كلمة تُخفي جهلنا وقصور أدواتنا القياسية. أي إنها ليست مفهوماً ذاتياً.

ويقصد *العالم* بقوله: بأن المصادفة وضعت حداً لاستبداد العقل الإنساني في صياغة الواقع: أن القوانين العلمية الحديثة التي تقوم على ظواهر المصادفة، لم تعد مجرد تمثلات ذهنية، ولا إسقاطات ذاتية، وليست تعبيراً عن ظل العملية الذهنية على الواقع الخارجي، أي أنها ليست مفهوماً مثالياً. وعلى هذا فالقول بالمصادفة ضمان على موضوعية القوانين العلمية وخلوها من العناصر الذاتية والتعسفات الذهنية[2].

وحاول *العالم* إثبات موضوعية المصادفة وموضوعية الفيزياء، وذلك ليوجه ضربة قاضية إلى الفلسفة المثالية والمثالية في العلم. حيث أكد بأن " الظواهر الفيزيائية الحديثة على الرغم من لا ارتداديتها وتكميليتها ولا انفراديتها لا تتعارض مع التحديد والدورية والانتظام، فهي ليست فوضى أو تحللاً من كل تحديد، بل تنتظمها ضرورة وعلّية تتكشف في إطار إحصائي. وبهذه الصفات الجديدة للواقع الفيزيائي تتضح الدلالة الموضوعية للمصادفة كمدلول فيزيائي أصيل. فالمصادفة ليست غير تأبي الواقع الفيزيائي عن الارتدادية والتحديد الفردي الميكانيكي، وهي ليست غير قابلية الظاهرة لأشكال تكميلية من التحقق والتحديد، وهي ليست إلا التعدد والتداخل والتشابك واللاانفرادية. وإذا كانت هذه المظاهر هي موضوع الفيزياء الحديثة، كانت

---

(1) المرجع السابق،ص315.

(2) المرجع السابق، ص316-317.

المصادفة أساس هذه الفيزياء. وإذا كنا قد انتهينا إلى موضوعية الفيزياء الحديثة، فإننا بذلك نؤكد بالمصادفة موضوعيتها"[1].

وأراد *العالم* أن يقدّم فهماً موضوعياً للمصادفة - بعيدا عن الفهم الذاتي الوجداني أوالذاتي العرفاني نتيجة لموقف إسقاط نفسي أومنهجي ميكانيكي - يتحقق باستبصار ما في الواقع من تعقد وتعدد وتغاير وتطور دائم وتفاعل لا ينقطع. حيث إن المصادفة، هي محصلة لهذه العوامل جميعاً، وعليه فلا تعارض بينها وبين العلية أو الضرورة. لأن المصادفة عليّة والعليّة مصادفة. فالمصادفة علّية لأنها نتيجة ضرورية لهذا التعقد والتداخل والتغاير الدائم، والعليّة مصادفة لأنها لا تتحقق في صورة واحدة من الارتباط بين علة ومعلول وإنما هي تشابك وتداخل وتفاعل بين عوامل متعددة متغايرة أبدا في تطور وتعقد دائم.

فالمصادفة والعليّة إذاً وجهين لحقيقة واحدة، هي الضرورة لا بالمعنى الميكانيكي المقفل المحدود وإنما بالمعنى الذي يدخل في إطاره كافة العوامل الممكنة إمكاناً لا حد له ولا نهاية. والذي يجعل من عناصره علاقات متفاعلة أبداً[2]. والمصادفة بهذا المعنى لا تتعارض مع العلم بل هي تمام العلم وكماله. وهي لا تند عن التنبؤ بل يتم التنبؤ بها، ولكن وليس التنبؤ الميكانيكي التقليدي وإنما هو تنبؤ أكثر تفاعلاً وامتلاء بإمكانية الواقع. تنبؤ تقريبي لا عن قصور أوجهل وإنما عن واقعية ومباشرة[3].

وهكذا تعد موضوعية المصادفة ضربة قاضية - بنظر *العالم* - تُوجه إلى الفلسفة المثالية بوجه عام والنظرة المثالية إلى العلم بوجه خاص. على أن هذا لا يعني عجز العقل الإنساني عن السيطرة على الواقع الخارجي سيطرة نظرية وعملية على السواء. بل العقل الإنساني يستطيع - من خلال معرفته بقوانين المصادفة، وصياغته لهذا القوانين المستقلة عنه - أن يحقق سيطرته على الواقع بل يجعل من إمكانيات المصادفة وقابلياتها المتعددة، ظواهر موجهة، تخضع لإرادته العملية الصناعية. إن موضوعية المصادفة لا تلغي قوانين الواقع، وقانونية الواقع هي سبيل الإنسان إلى السيطرة على هذا الواقع عن طريق الوعي بقوانينه ومعرفة ضروراته.

لقد خلص *العالم* من خلال تتبعه التاريخي لنظريات المصادفة إلى الآتي:

1- إن مدلول المصادفة يزداد اقتراباً من الموضوعية كلما خلت النظرية من الدلالات الغائية واللاهوتية والذاتية وارتفعت عن الحدود الميكانيكية.

---

[1] المرجع السابق، ص315.

[2] المرجع السابق، ص192.

[3] المرجع السابق، ص193.

2- إن المفهوم الموضوعي للمصادفة يتعارض مع الغائية والذاتية واللاهوتية والميكانيكية والصورية في النظرة إلى الواقع. وإن تحليل النتائج الفيزيائية الحديثة، وتحليل المدلول النظري لحساب الاحتمالات يوضح هذه النتيجة[1].

3- إن المصادفة كواقعة موضوعية لا تعتبر خروجاً على الضرورة والعلية والحتمية، وإنما تتحد معها جميعاً في مفهوم مجالي عواملي أكثر موضوعية من المفهوم الميكانيكي الفردي الانعزالي. ويخلص *العالم* من الدراسة العامة للمفهوم النظري لحساب الاحتمالات وللفيزياء الحديثة إلى ذات النتيجة التي خلص إليها من دراسات النظريات الفلسفية وهي أن"المصادفة تحقق موضوعي، تبرز دلالته وتتضح، بمقدار التخلي عن الفهم الغائي أو الذاتي أو اللاهوتي أو الميكانيكي أو الصوري للواقع الخارجي"[2].

4- "إن التصور الموضوعي للمصادفة لا يقف عند تفسير الواقع تفسيراً خالياً من الظلال اللاهوتية والغائية والميكانيكية، بل هوفي الوقت نفسه أساس لتحديد مقومات النظرية العلمية. ولهذا فله إلى جانب أهميته الموضوعية في الاستبصار بالواقع، أهمية منهجية في فهم النظريات العلمية. فالقول بموضوعية المصادفة التي هي موضوع العلم تعميقا للنظرية العلمية نفسها"[3]. وهكذا خلص *العالم* إلى نتيجة مفادها أن"الاستبصار الموضوعي للمصادفة تحرير للمنهج العلمي من الحدود الميكانيكية، وتخليص للنظرية العلمية من الإسقاطات الذاتية والأطر الغائية، وإقامة للنظرية العلمية على أساس جديد من الضرورة العواملية المجالية، وتدعيم لموضوعيتها، وهو كذلك استشراف على جماع الممكن واتصال بحركته التاريخية وفاعليته المنتجة"[4].

بعد بيان *العالم* الصفات الجديدة للواقع الفيزيائي، تتضح الدلالة الموضوعية للمصادفة، فالمصادفة الفيزيائية ليست غير تأبي الواقع الفيزيائي على الارتدادية والتحديد الفردي الميكانيكي، وهي ليست إلا قابلية الظواهر لأشكال متعارضة متناقضة تكميلية من التحقيق والتحديد، وهي ليست إلا التعدد والتداخل والتشابك واللاانفرادية. وهكذا تصبح المصادفة كمفهوم موضوعي، أداة ثورية في تطوير النظرية العلمية بوجه عام والخروج بها من الحدود الميكانيكية والصورية والتشبيهية، وهي استبعاد للعلية الأسطورية والجبرية اللاهوتية.

---

[1] المرجع السابق، ص329،317.

[2] المرجع السابق، ص332.

[3] المرجع السابق، ص335-336.

[4] المرجع السابق، ص26.

وهكذا ينهي *العالم* مغامرته الفكرية الأولى في أهم وأصعب مجالات الفكر الإنساني، واعني به مجال فلسفة العلم. ويبدو أن *العالم* كان الرائد الأول لفلسفة العلم في مصر والعالم العربي، وكانت ريادته لهذا الحقل الجديد في الثقافة العربية ذات أثر كبير على مستقبل هذا النوع من البحث[1].

وهكذا فإننا نجد *العالم* يدعو إلى فلسفة موضوعية جديدة تتسم بالسمات الآتية:

- **السمة الأولى:** إنها ذات نظرة شاملة مرتبطة بالحياة تدرك الحركة الشاملة في الواقع المادي وتحترم قوانينها الموضوعية وتسعى لاستخلاص القواعد العامة منها[2].

- **السمة الثانية:** إنها تربط بين الفكر والعمل. يقول *العالم* واصفاً الفلسفة الموضوعية التي يدعو لها بأنها "التي تهبنا النظرة الشاملة للحياة، التي تربط بين أفكارنا وأعمالنا وتعمم خبراتنا الإنسانية، كما تعمم نتائجها العلمية"[3].

- **السمة الثالثة:** إن تلك الفلسفة ذات طبيعة تفاضلية، إذ لا تكتشف إلا أثناء العمل وفي قلب نضالنا من أجل صياغة حياة جديدة لنا، إن اكتشافنا لها يتم من"خلال العمل والإنتاج والتمرس بالحياة وقد أخذنا نصوغ لأنفسنا فلسفة عامة، نصوغ لأنفسنا نظرة شاملة للفكر وللطبيعة وللإنسان وللتاريخ ونتخذها سبيلاً لدفع عملية التقدم وإزالة العقبات من طريقنا"[4].

- **السمة الرابعة:** إنها فلسفة نختبرها بأنفسنا وفي أثناء نضالنا على أرض الواقع، نتعرف من خلالها على القوانين الموضوعية، ونسيطر من خلالها على هذه القوانين حتى نضمن تقدمنا، بل وحريتنا. يقول *العالم*:"نحن كل يوم نختبر موضوعية القوانين الجزئية للعلوم المختلفة ونسعى لتعميمها وصياغة نظرة شاملة منها، ونحن نسعى في دأب للتعرف على القوانين في حركة الأشياء المادية والأشياء النفسية والاجتماعية. ونسعى للسيطرة على هذه القوانين، لأن السيطرة عليها ضمان للتقدم وضمان للحرية"[5].

- **السمة الخامسة:** إن هذه الفلسفة ليست متعالية على العلم وليست مفروضة فرضاً على الواقع، وهي أيضاً ليست تأملاً خالصاً لقوانين الطبيعة. يقول: "هذه الفلسفة ليست موقفاً متعالياً على العلم ونسقاً ذهنياً مفروضاً على الحقيقة الموضوعية، يقوم منطقه على الوحدة الداخلية البحتة لمقدماته ونتائجه. وهي ليست كذلك موقفاً تأملياً خالصاً من قوانين الطبيعة وحركة التاريخ البشري بل هي

---

[1] نفادي ، السيد ، "*العالم* رائد فلسفة العلم"، ضمن كتاب **دراسات مهداة** ، مرجع سابق. ص250.

[2] الشريف، ماهر ، محمود أمين *العالم* ماركسي مهموم بهموم الفكر والواقع العربيين، مرجع سابق. ص138

[3] *العالم*، محمود أمين، **معارك فكرية**، مرجع سابق. ص19.

[4] المرجع السابق، ص19.

[5] المرجع السابق، ص19.

أولاً فلسفة علمية موضوعية تحترم العلم وتدرك الحركة الشاملة في الواقع المادي والتاريخي، وتحترم قوانينها الموضوعية. بل إن الموضوع الأصيل لهذه الفلسفة هي الحركة في الواقع المادي والبشري على السواء، وهي تتبين في هذه الحركة القوانين التي يستخلصها كل علم على حدة بوسائله التكتيكية الخاصة، ولكن الفلسفة تسعى لتعميم هذه القوانين واستخلاصها القواعد العامة منها"[1].

ويؤكد *العالم* بأن من مهام هذه الفلسفة الموضوعية تغيير *العالم* يقول:"وهي إلى جانب هذا لا تقتصر على مجرد المعرفة بل تتسلح بهذه المعرفة العلمية المنضبطة وبهذه التعميمات لتحقيق مهمة جديدة غير منفصلة عن مهمتها العرفانية، هي مهمة تغيير *العالم*"[2]. هذه الفلسفة التي يدعو لها *العالم* هي فلسفة لصيقة بالواقع المحلي واحتياجاتنا الملحة، ومن ثم فهي موضوعية، وتخلو من التعقيد، تعي قدراتها فلا يعتريها الغرور، تهتم بالإنسان وجهده وعمله، يقول"هذه فلسفتنا الإنسانية المستمدة من واقعنا ووجداننا القومي واحتياجاته الملحة، فلسفة موضوعية فيها بساطة وصفاء وتواضع، فيها الكلمة والإنسان، فيها المعرفة والعمل، فيها جهدي وجهدك وجهود الناس جميعاً، فيها احترام العقل البشري واحترام العمل البشري، وفيها تفاؤل موضوعي غامر بالمستقبل البشري"[3]. ويؤكد *العالم* بأننا حتى نسير بمركب الحضارة والتقدم في جميع المجالات فلا بد لنا"أن نصوغ لأنفسنا فلسفة منطلقة من واقعنا وحياتنا الاجتماعية التي نعيش، فلسفة تربط بين أفكارنا وأعمالنا، فلسفة شاملة في نظرتها للكون وللطبيعة وللإنسان وللتاريخ، كي نتخذها سبيلاً لدفع عجلة التقدم وإزالة العقبات من طريقنا"[4].

إن *العالم* - ومن خلال رؤيته الفلسفية السابقة والمنطلقة أساساً من الواقع الاجتماعي - يرفض كل فلسفة بعيدة عن الواقع وقضاياه ومشكلاته، لأن مهمة الفلسفة، عنده، هي الانغماس في القضايا الاجتماعية والواقعية والانطلاق لمعالجة كل العقبات والصعاب التي تعوق التقدم. لذلك جاء رفضه للفلسفة الوضعية المنطقية والوجودية معاً، انطلاقاً من عقيدته الماركسية المنغمسة في الواقع الاجتماعي. يقول *العالم* "إنهما دعوتان تجزيئيتان للحقيقة الإنسانية وللموضوعية العلمية، وهما موقفان فرديان معزولان عن حقائق الثورة الاجتماعية المعاصرة، إن الوضوح العلمي لا يتحقق بتحليل العبارات العلمية تحليلاً لغوياً كما يفعل الوضعيون المنطقيون، وإن الوضوح الوجودي لا يتحقق بمعاناة التجارب الوجدانية المعزولة أوالشاذة.

---

(1) المرجع السابق، ص25.

(2) المرجع السابق، ص20.

(3) المرجع السابق،ص20.

(4) المرجع السابق،ص20-21.

وإنما يتحقق الوضوح العلمي والوجودي على السواء بالعلم الثوري والعمل الثوري كذلك. إن الوضعية المنطقية والوجودية، إنما يعبران في الحقيقة عن أزمة الفكر الفلسفي في المجتمع الرأسمالي"[1].

فالوضعية المنطقية - كما يرى *العالم* - تتغافل عما في الواقع المادي والتاريخ الإنساني من حركة متصلة وتداخل دائم شامل. كما أنها تعزل الفلسفة عن تأمل نتائج العلم وتقصر مهمتها على تحليل عباراتها تحليلاً يقوم على صيغ منطقية يفرضها المحلل المنطقي فرضاً تعسفياً، كذلك فهي لا تهتم بالمضمون الواقعي لنتائج العلم وقوانين حركة الواقع وإنما تهتم فحسب بالأشكال الفارغة المحددة للعلاقات والروابط التي يحددها *العالم* في تعابيره بين معطيات الحس وجزئيات هذا الواقع. "وهي بهذا لا تعزل الفلسفة فحسب عن المضمون الواقعي للعلم وتسعى لتجميد حركة الواقع وتمزيق التداخل بين عناصره وأحداثه، بل تعزل الفلسفة عن التجربة الإنسانية المرتبطة بتاريخ العلم وتطور وسائله الفنية وتقف من هذا العلم ومن هذه التجربة الإنسانية موقفاً متعاليا ميتافيزيقياً"[2].

وتجدر الإشارة إلى أنه من خلال نقد *العالم* للوضعية المنطقية فإنه يشير إلى"أن للفلسفة موضوعها الأصيل لا الموهوم، وللفلسفة مهمتها الموضوعية كذلك لا الشكلية... والفلسفة التي نؤمن بها ليست نظرية تحليلية خالصة للعبارات كما تزعم الوضعية المنطقية... وهذه الفلسفة ليست موقفاً متعالياً على العلم، ونسقاً ذهنياً مفروضاً على الحقيقة الموضوعية... وهي ليست كذلك موقفاً تأملياً خالصاً من قوانين الطبيعة وحركة التاريخ البشري، بل هي أولاً فلسفة علمية موضوعية تحترم العلم، وتدرك الحركة الشاملة في الواقع المادي والتاريخ وتحترم قوانينها الموضوعية، بل إن الموضوع الأصيل لهذه الفلسفة هوالحركة في الواقع المادي والبشري على السواء"[3].

ومن خلال المبادئ الفلسفية السابقة التي يؤمن بها *العالم* توجه بالنقد كذلك للفلسفة الوجودية، ممثلة بزعيمها في الفكر العربي بِـ (عبدالرحمن بدوي). يقول *العالم* "اختلف مع وجودية عبد الرحمن بدوي، كما أختلف مع الوضعية المنطقية التي يتبناها زكي نجيب محمود، ولعلي كرست جانباً من كتاباتي الفلسفية لدحض هاتين الفلسفتين"[4]. ويرى *العالم* بأن الفكر الوجودي نفسه لا يستند إلى عقلية علمية في معالجة المشكلات الإنسانية مؤكداً بأن المشاعر

---

[1] *العالم*، محمود أمين ، "ما هي الفلسفة"، **الطليعة**، مرجع سابق. ص81.

[2] *العالم*، محمود أمين، **معارك فكرية** ، مرجع سابق. ص23-24.

[3] المرجع السابق،ص26-27.

[4] *العالم*، محمود أمين ، (1997) عام على رحيل حبيبي، **أدب ونقد**، العدد (142) ، يونيو ، ص12.

والانفعالات التي يعدها الوجوديون ينبوع الوجود، إنما هي نتيجة لعزل الفرد عن تيار الوجود الاجتماعي وتفاعله معه، فالجوهر الأصيل للإنسان ليس في ذاته الفردية المنعزلة، بل في علاقته بواقعه الاجتماعي والتاريخي، أما عزله كذات فردة، فهذا عمل له تعسف وافتعال، بل هو موقف مريض. ولهذا فإن الوجودية تقوم بتجريد الإنسان من واقعه الوجودي الحقيقي.

ويبين *العالم* بأنه إذا كانت الوجودية تتهم هيجل بالإغراق في الكلية والعمومية،"لما في هذا من تجريد وخروج عن حركة الحياة، فإن الوجودية نفسها بإغراقها في الذاتية الفردية، إنما هي شكل آخر من أشكال التجريد، وهوعزل الفرد عن حركة الحياة الحقيقة التي هي تشابك وتفاعل وتشارك ومساهمة جماعية لا تلغي الفردية بل تؤكدها كعنصر فعّال في العملية الاجتماعية"[1].

ويستمر *العالم* في نقده للوجودية مبيناً أن"الوجودية لا تكتفي بعزل الذات الإنسانية عن نسيجها الاجتماعي التاريخي، بل هي تتجاهل تجاهلاً تاماً القيمة الموضوعية لحياتنا الإنسانية والدلالة العلمية لواقعنا. فالوجودية لا تقر بما في الواقع الخارجي من قوانين وضرورات، ولا تعترف بما يتحقق به تاريخ الإنسانية أيضاً من قوانين اقتصادية واجتماعية لأن الفرد الوجودي صانع للتاريخ صانع للقيم"[2].

ولا يكتفي *العالم* بذلك النقد للوجودية بل يؤكد بأن الفلسفة الوجودية تعد"نكوصاً بحضارتنا الإنسانية، لأن الحضارة الإنسانية - كما نعرفها - هي جهودنا الجماعية الواعية التي نتعرف بها الضرورات المادية، ونحاول بها السيطرة على هذه الضرورات وتوجيهها لخدمة الإنسان"[3].

ويشير *العالم* إلى أن الفلسفة التي نريدها نحن أبناء الشرق "ليست تلك الفلسفة التي تلقننا أن الوجود عدم، وأن القلق هوعين الوجود، وأن الفعل المطلق والحرية المطلقة هما سبيلا الحياة الحقيقية... إننا نرفض مثل هذه الفلسفة، لأننا نؤمن أن الفرد ليس كائناً منعزلاً، وأن حقيقته ليست في باطنه العميق الخبيئ فحسب، وأن فعله ليس مجرد فعل مطلق، لأننا نؤمن أن الفرد عضو متكامل في جماعة وأن عضويته الجماعية هي استكمال أصيل لوجوده الفردي... وأن حقيقته... في مساهمته الجادة كذلك في بناء الواقع، في بناء الحياة... لأن الفلسفة التي نريدها في شرقنا العربي، إنما تعكس إيماننا بالعلم وقوانينه الموضوعية"[4].

هكذا نجد *العالم* قد انطلق في جهوده الفلسفية من الواقع، حيث إن هناك وحدة متجسدة في فكره وفلسفته ما بين الفكر والواقع، بين النظرية والتطبيق. وأن خاصية الربط هذه ما بين النظرية

---

[1] *العالم* ، محمود أمين، وأنيس، عبد العظيم ، **في الثقافة المصرية** ،مرجع سابق. ص70.

[2] المرجع السابق، ص100.

[3] المرجع السابق، ص100.

[4] المرجع السابق، ص100.

والتطبيق قد ميزت كتاباته وأعطتها طابعا خاصاً، ذلك أن *العالم* لا يقترب من أي فكرة إلا من مدخل تطبيقي، يصل إليها من خلال الواقع وملابساته، ويعالجها في ضوء الأحداث والتطورات. إن كل ما كتبه في مجلة "اليسار العربي" من (1979) إلى (1983) ومداخلاته في المؤتمرات والندوات العلمية خلال هذه الفترة وما كتبه في المقالات الافتتاحية لمجلة (قضايا فكرية)، جميعها كانت تعالج القضايا والمشكلات الأساسية للمجتمع العربي المعاصر، وأن هذه الكتابات كلها نموذج لكيفية معالجة القضايا الفكرية السياسية انطلاقاً من الواقع الملموس، مما يجعلها حيّة شديدة الارتباط بهموم الناس ومشاكلهم اليومية وهي في نفس الوقت معالجة آنية لمشاكل قائمة بالفعل يساعد طرحها على تعزيز فاعلية النضال السياسي في مواجهتها، ولكننا للأسف الشديد لم نستفد بالقدر الكافي من هذا الجانب من شخصية *العالم* الذي اهتم باستمرار طرح القضايا على أرضية الواقع المعاش[1].

إن هذه الوحدة بين النظرية والتطبيق، بين الفكر والممارسة المتجسدة في شخصية *العالم* قد تجسدت كذلك في كتاباته، فقد كان الواقع الحي هومدخله إلى القضايا النظرية. ومن الأمثلة على ذلك:

1- عندما تحدث عن الثقافة. فقد اعتبرها بأنها"ليست عملية محايدة... هي وعي فاضل متطلع إلى واقع إنساني جديد أكثر حرية وعدالة وإبداعاً وإنتاجاً وسعادةً"[2].

وقدّم *العالم* مجلة "قضايا فكرية" لتكون منبراً ديمقراطياً حقاً، لمختلف الاجتهادات الفكرية في إطار الرؤية العلمية للهموم السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي يحتدم بها الواقع المصري والعربي وكذلك العصر الراهن عامة[3].

2- وقد استخدم نفس المنهج في معالجة قضية الدين والسياسة، حيث دخل إلى الموضوع من صراعات المجتمع. يقول"عندما نتحدث هنا عن الدين، فلسنا نقصد العقيدة أوالإيمان أوالتدين.... إنما نقصد التجلي العملي النسبي لهذه العلاقة في صور مختلفة من الوعي والممارسات الاجتماعية وخاصة في مجالي السلطة والنظام الاجتماعي... حقاً إنه من التعسف أن نفصل بين العقيدة والدين... حتى المعارك السياسية والاجتماعية ذات المظهر الديني التي يحتدم بها عصرنا الراهن"[4].

---

[1]شكر، عبد الغفار،(1997) ، "*العالم*، الإنسان والمناضل"، **الطريق** ، مرجع سابق . ص107-108.

[2]*العالم* ، محمود أمين ، "أزمة ثقافة.. أم أزمة حكم"، **قضايا فكرية** ، مرجع سابق. ص13.

[3] المرجع السابق،ص110.

[4] المرجع السابق،ص12.

3- ومما يدل على الارتباط الوثيق بين الفكر والواقع - بين النظرية والتطبيق - عند *العالم*، المداخلة التي قدمها في المؤتمر الذي نظمته جامعة باريس في (17-20 مارس 1983)، والتي تحمل عنوان (ترجمات ماركس في السياق المصري). فبدلاً من أن يغريه المؤتمر بالاستغراق في قضايا نظرية عامة راح يحدث المؤتمر عن ماركس في السياق المصري، ويعالج مشاكل الحركة الماركسية المصرية، ولا يختم حديثه قبل أن يتحدث عن المستقبل واحتياجاته انطلاقاً من الواقع وسماته الأساسية. يقول"إن الفكر الماركسي يلعب دوراً بارزاً سواء على مستوى الممارسة النظرية أوالعملية في مختلف مجالات الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية"[1].

هكذا نرى *العالم* في معالجته لقضايا متباينة يجمع دائماً في تناوله لها بين المعالجة النظرية ورصد سمات الواقع المعلن وما بينهما من تأثيرات متبادلة، وهوبذلك يقدم نموذجاً للجدل الحي الخلّاق بين الفكر والممارسة.

ومن هنا نجده يعبر وبصراحة تامة، بأنه يتغير مع الواقع وقضاياه. وأن مواقفه الفكرية والفلسفية تسير مع الواقع المعاش ويسخرها له. يقول: "والقضية التي أريد أن أشير إليها هنا هي التغيير الذي حدث لي، فأنا فعلا تغيرت، سخرت المادية الجدلية لأنسنة الحياة وتطورها ديمقراطياً لمصلحة الناس الفعلية، ووجدت هذا الاتجاه يتداخل مع عدة مستويات: المستوى السياسي والمستوى الأدبي وأيضاً مستوى الحياة الاجتماعية ومستوى الموقف من السلطة وأنا أتبنى منهجاً طليعياً فيه كل شيء هو الحقيقة، أي أنه ليس منهجاً جامدا، هو منهج كشف المتناقضات في الأشياء، وهذا هو أجمل شيء في حياتي، فهو يمثل إنسانيتنا، حيث تجد أنه لا يوجد خط واحد يستمر كما هو للأبد، مثلاً: الفكر الإسلامي، - الذي أشرت إليه من قبل - الآن تجدني أعامله بطريقة مختلفة تماماً، ومن الممكن بمرور الوقت أن أعامله هو نفسه بطريقة أخرى. خلاصة الأمر، أني انفتحت في علاقتي مع الواقع، فهو رغم تنوعه يكاد يترابط جدلياً، فعلاقتنا بشيء واحد هوعلاقة الاشياء في منطقيتها المتفاعلة وفي مستقبليتها"[2].

من خلال ما تقدم يمكن أن نشير إلى بعض الملامح الأساسية في كتابة *العالم* الفلسفية والتي تعطي بعض المؤشرات في تفكيره وموقفه الفلسفي العام:

1-التفاؤل: يؤكد *العالم* في دراسة بعنوان: التفاؤل والتشاؤم، بأنه متفائل دائماً حتى في أشد الحالات الضائقة والممحنة. يقول: "وما أكثر ما يَرين الحزن على قلبي ولكن ما افقد تفاؤلي أبدا"[3].

---

[1] المرجع السابق،ص112.

[2]مغيث ، أنور ، "محمود أمين *العالم* يتحدث"، **مجلة إبداع** ، عدد (2-3) ، (2007)، مرجع سابق. ص36-37.

[3]*العالم*، محمود أمين ، الرحلة إلى الآخرين، دراسة : التفاؤل والتشاؤم ، عن كتاب **دراسات مهداة** ، مرجع سابق ، ص9.

وعن تفاؤله بانتشار الفكر الفلسفي الجديد، وبوجود فلاسفة يفوقون سقراط يقول"على أن آفاقاً أرحب وأعمق ما تزال تنتظر الفكر الفلسفي الجديد. إن تعميم نتائج الثورات الاجتماعية في آسيا وإفريقيا، وأن تعميم نتائج رحلات الفضاء، ونتائج الخبرات العلمية والتكنولوجية الكامنة وراءها سوف تفجر في هذا الفكر البشري أحلاماً... ستخرج الفلسفة إلى الشوارع والأسواق والمهرجانات، وستكون الحديث اليومي للناس. لن يكون سقراط بدعاً في التاريخ البشري.. وإنما ستمتلئ أسواق المستقبل بأمثاله وبمن يفوقونه قدرة وكفاءة وعبقرية"[1]. سيكون *العالم* بهذا التصور المثالي لمسألة شيوع الفلسفة بين أوساط الناس، أقرب إلى الحلم التفاؤلي، أكثر من كونه متيقناً بهذا العصر المزدهر للفلسفة.

2-الحوار: يبين *العالم* بأن الحوار البشري هوعبارة عن تجميع وبلورة للخبرات الحية، وهو جوهر أسلحة الإنسان للوصول إلى الحقيقة. ويؤكد *العالم* بأن الحوار فيه حل للمشكلة الفلسفية التقليدية. يقول"قد يكون رأيك صواباً وقد يكون محاورك مخطئاً ولكن ما أحوجك إلى الحوار معه، إلى احترام هذا الحوار والحرص عليه، وإن الحوار سوف يغني صوابك، ويقوي حجتك"[2].

3-النقد: إن النقد لدى *العالم* ليس بالمعنى الأدبي أوالفلسفي الكانطي، لكنه وظيفة اجتماعية أساسية وهو يمثل عند *العالم* ضرورة صحية تمثل النبض الحقيقي لقلب المجتمع، وبغير النقد لا نستبصر حقيقتنا، ولا نواجه مشكلات ولا نحسن مواصلة طريقنا الاجتماعي، فهو ليس صادراً عن العاطفة والانفعال دون دراسة أو تعمق بل يصدر عن معرفة بأسبابه الموضوعية متجهة إلى حلولها الموضوعية[3].

ومن الجدير بالذكر أن هناك العديد من الملامح الأخرى التي اتسمت بها كتابات *العالم* مثل الموسوعية والتكامل والتسامح والإيمان بالجديد وغير ذلك من الملامح والصفات الإنسانية التي كتب وطرح أفكاره وناقش القدماء والمحدثين، وقدم لنا حواراً مهماً مع رواد وأعلام الفكر العربي[4].

فالعالم ذلك المفكر المؤمن بالموضوعية التي لا تتعارض مع المصادفة، ذلك المفكر الذي خلا فكره من الدلالالة الغائية واللاهوتية، وفي ذات الوقت ارتفع عن الحدود الميكانيكية الجامدة، وهذا ما اكسبه في كل ما كتب حرية الحركة، والقدرة على النقد - نقد الاخرين ونقد الذات -

---

[1] *العالم*، محمود أمين ، "ما هي الفلسفة"، **الطليعة** ، مرجع سابق. ص83.

[2] *العالم* ، محمود أمين ، الرحلة إلى الآخرين ، عن كتاب **دراسات مهداة** ، مرجع سابق ، ص10 .

[3] المرجع السابق. ص61.

[4] عطية ، أحمد ، **دراسات مهداة** ، المقدمة ، مرجع سابق . ص 11.

والقدرة على تجاوز كل ما هو تقليدي جامد استشرافا لابعاد جديدة تمكنه باستمرار من أن يضل ممتلكا لقدر كبير من التفاؤل بشأن المستقبل[1].

إن إسهامات *العالم* في الفلسفة والفن والأدب، وحتى في النظرية النقدية، قد كشفت أنه كان ينطلق في فهمه لهذه الميادين جملة، من تصوره الماركسي للحياة ذاتها بأكثر مما كان إنتاجه في هذه الميادين محكوماً بأيديولوجية مسبقة أوبنظرة متصلبة. ومن الواضح حقاً أن *العالم* كان ينظر إلى الحياة على أنها الحقيقة الأقوى والأبقى، وأن النظرية مهما بلغ انسجامها وتماسكها فلا بد لها من أن تتكيف مع الحياة وأن تخضع لها وأن تسايرها وان تصحح نفسها بموجبها. هكذا فهو يعطي الأولوية للحياة والواقع وليس للنظرية، التي هي نتاج طبيعي للحياة نفسها.

هذا ويشهد إنتاج *العالم* في الميادين كافة على هذه المصالحة العميقة التي أقامها بين النظرية والحياة، فكان عضوياً على طريقته، وليس شبحاً لأي فيلسوف ماركسي آخر مهما بلغت مكانته وأهميته[2].

ومن هنا فقد أكد *العالم* بأن "المحك والمعيار للإنتقال من الخطاب الأيديولوجي إلى الخطاب النظري العلمي الفاعل، رهن بوعي المفكرين والمثقفين العرب الملتزمين بقضايا أمتهم، رهن بمدى شعورهم بفداحة الواقع الموضوعي وما فيه من قوى شعبية منتجة مبدعة، والعمل على تنمية وتعميق المجتمع المدني الديمقراطي والارتفاع بثقافة العقل والإنتاج والحرية والإبداع والتجدد كسلطة جماعية عليا مسئولة عن الانتقال بأمتنا العربية إلى مستوى الالتزامات ومتطلبات ومستجدات عصرنا الراهن. إنها في النهاية قضية اختيار ووعي علمي وقومي وإنساني، وإرادة فعل، وهذا هوالمعنى الحقيقي للفكر والثقافة في عصرنا"[3].

وأخيراً تجدر الإشارة إلى أن هناك وجهة نظر نقدية قد وجّهت لمشروع *العالم* الفلسفي العقلي العلمي المنطلق من الواقع السابق، تتمثل في:

أولاً: على الرغم من موضوعية وواقعية نظرة *العالم* وتكاملها، إلا أنها أوقعته أحياناً في مأزق كبير، خاصة عندما تكون بصدد الوصول للواقع عن طريق التعالي عليه، وترك الواقع جانباً، فاللحظة لا تحتمل سوى التنظير بينما تمثل تلك التكاملية لديه عائق يمنعه من التفكير بمعزل عن الارتباط السابق بالواقع.

---

[1] النشار، مصطفى، **رواد تجديد**، مرجع سابق. ص264.

[2] سلامة، يوسف ، "نقد الوعي الزائف عند محمود أمين *العالم*"، ضمن كتاب ، **محمود *العالم* مفكرا وناقدا**، تقديم: وليد إخلاصي، مرجع سابق. ص18.

[3] *العالم*، محمود أمين، **من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل**، مرجع سابق. ص368-369.

ثانياً: هناك نقدٌ آخر يمكن أن يوّجه إلى *العالم*، خاص بطبيعة الأداء لهذا المشروع العقلاني أوالعلمي، والذي يتسم دائماً بموقف موضوعي عميق على المستوى الفكري، بينما يتحول هذا الموقف من شفافية وعمق ووضوح فكري وصرامة منهجية إلى تخبط وعدم قدرة على الحركة والأداء على مستوى الواقع، وباعتراف *العالم* نفسه خاصة في تقديمه لكتاب (قضايا فكرية) والذي ناقش موضوع (الفكر الغربي على مشارف القرن الحادي والعشرين) حينما يرى أن المشروع العلمي الموضوعي لم يستطع أن يقدم حلاً عملياً بديلاً في مواجهة العدوان أثناء حرب الخليج على الرغم من أنه أرجع هذا نتيجة لتخلف الأوضاع العربية عامة وتفككها[1].

[1]عبد الحافظ ، مجدي ، نظرية التنوير الجدلي، ضمن كتاب ، **دراسات مهداة**، مرجع سابق. ص221-223.

الفصل الرابع

الجهود الأدبية والنقدية عند محمود أمين *العالم*

أولاً- الجهود الأدبية:

يرصد هذا الفصل ويناقش الجانب الآخر لشخصية *العالم* الفكرية، وأعني بذلك الإهتمامات الأدبية والنقدية التي رافقت مسيرته الفكرية طوال عقود، وهو مع هذه الإسهامات والجهود الفكرية، قد قدّم دفعة لافتةً للحركة الثقافية العربية المعاصرة. وجاءت إسهاماته هذه محدثة بصمات وتأثيرات قوية في حركة الأدب الواقعي الملتزم.

ارتبط اسم محمود أمين *العالم* في الحركة الثقافية المعاصرة بمجموعة من القيم الفكرية المتقدمة، شكلت نظرية علمية جديدة في فهم الأدب، كان لها تأثير قوي في جيل كامل من الكتاب الواقعيين، وظهرت جهوده جلية في بداية الخمسينيات، وساهم في غضون التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بتطوير أدبنا العربي، والارتقاء به إلى مستوى العصر. تؤمن هذه النظرية بالدلالة الاجتماعية والسياسية للعمل الأدبي، حتى يصبح عاملاً محركاً في الحياه، مؤثراً في أحداثها[1].

لقد قدم *العالم* الكثير في مجال الفكر والفلسفة والسياسة والنقد الأدبي، ويكفي أن نسجل له أنه بدءاً من كتابه المشترك مع الدكتور عبد العظيم أنيس (في الثقافة المصرية) [2]* قد أسس لتيار مهم في النقد الأدبي العربي يعطي أهمية للمضمون، وعلاقته بالحركة الاجتماعية وبالواقع[3].

ينظر *العالم* إلى العمل الأدبي - صورته ومادته - على أنه ليس لغة ومعان بل هو تركيب عضوي يتألف من عمليات بنائية، بمعنى آخر تتكامل به الصورة والمادة تكاملاً عضوياً حياً[4]. داعياً إلى أن يكون أدبنا أدباً واقعياً، ينبع من حياتنا العامة، ويحمل خلاصة تجاربها[5]. فكلما ازدادت معرفة الكاتب بالواقع وتعمقت خبرته فيه، كلما تضاعفت مقدرته الفنية أصالة وإحكاماً[6]. لأن "الأدب معلول للأديب، ومعلول للحياه التي يحياها الأديب، وللوضع الاجتماعي الذي ينتسب إليه، وينشط فيه"[7].

---

(1) فرج ، نبيل ، "محمود *العالم* يتحدث عن تجربته الفكرية"، مرجع سابق. ص18.

(2) وهوالكتاب الذي كانا يساجلان فيه كلا من طه حسين وعباس العقاد، ويقدمان فيه رؤاهما الفكرية والنقدية في مواجهة التيارات التي كانت تسعى الى عزل الأدب عن الحياة .انظر : حلمي سالم ، **دراسات مهداة** ، ص62.

(3) الريق ، أحمد ، (1998) ، ندوة بحثية تقييم واستشراف ، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، العدد (3 ، 4) ، يناير مارس إبريل يونيو ص210.

(4) الموضي، عبد الرحمن ، (1990)، حوار مع هؤلاء ، **كتاب في الثقافة الجديدة**، ع (2) ، أكتوبر، ص129.

(5) *العالم*، محمود أمين،(1994) ، **أربعون عاما من النقد التطبيقي** ، البنية والدلالة في القصة والرواية العربية المعاصرة ، القاهرة : دار مستقبل، ص340-341.

(6) المرجع السابق،ص380.

(7) *العالم*، محمود أمين، **مفاهيم وقضايا إشكالية**، مرجع سابق. ص209.

ففي"الأدب قانونان أومبدآن لا يتناقضان مع طابعه الإبداعي الخلاق؛ مبدأ العلية، الذي يعبر عن المصدر الاجتماعي للأدب، ومبدأ الغائية الذي يعبر عن الفاعلية المؤثرة للأدب في الحياة"[1]. فالعمل الأدبي نتيجة للواقع وعلة فاعلة فيه، مثلما أنه أثر وتأثير، وثمرة ووظيفة، وهومعلول للواقع بقوانينه الأدبية الخاصة لا بقوانين الواقع، وهو وظيفة مؤثرة في الواقع بقوانينه الأدبية الخاصة كذلك، لا بقوانين الواقع، وأن هذا التداخل والتفاعل الحي بين الأدب والواقع، لا يلغي خصوصية الأدب، كما أن هذه الخصوصية لا تنفي التداخل والتفاعل بين الأدب والواقع[2].

إنّ معلولية الأدب للواقع بنظر *العالم* لا تعني معلولية انعكاس آلي مرآوي، بل هي معلولية ناجمة عن نشاط وخبرة وموقف، وعن انعكاس جدلي ديناميكي مشروط بوعي الأديب المبدع وخبرته وموقفه الاجتماعي وكفاءته التعبيرية[3].

فالأدب - بنظر *العالم* - مرتبط بالمجتمع ارتباط العلة بالمعلول، فلا شيء برأيه بغير علة وبغير معلول فالكل"يسبح في بحر من العلل والمعلولات في نسيج من الضرورة والحتمية"[4]. ولا يقصد *العالم* هنا العلية الميكانيكية، وإنما يقصد العلية الجدلية الديناميكية التي تعبر عن تفاعل العلل والمعلولات وتشابكها. وإذا كان كل شيء خاضعا لناموس العلّية فالأدب لا يشذ عن هذه القاعدة، فهوأيضاً معلول للحياه التي يحياها الأديب وللوضع الاجتماعي الذي ينتسب إليه الأديب. وإذا نحن أنكرنا معلولية الأدب نفينا عن أنفسنا كل عقلانية علمية في إدراك الظواهر ودعونا إلى أحكام غيبية توفيقية تعطل الفكر وتعجز عن تفسير الظواهر الإنسانية[5].

ويؤكد *العالم* بأن الأدباء الذين ينكرون معلولية الأدب للحياه ويعتقدون أن الأدب مرتبط بشخص مبدعه إنما ينطلقون من تصور مثالي لمنزلة الأديب في المجتمع ومن حيث إنه منعزل عن المجتمع[6]. بيد أنه من الخطأ أن نَعُدّ الفرد خارج التاريخ أو خارج الزمن، وإنما هوبالحري جزء من نسيج اجتماعي وتاريخي عام، فالجوهر الأصيل في الإنسان ليس في ذاته الفردة المنعزلة بل في علاقته الموضوعية بواقعه الاجتماعي والتاريخي[7].

---

[1] المرجع السابق،ص214.

[2] *العالم*، محمود أمين، **الإبداع والدلالة**، مرجع سابق. ص208.

[3] المرجع السابق،ص207.

[4] *العالم*، محمود أمين، **معارك فكرية**، مرجع سابق. ص100.

[5] *العالم*، محمود أمين ، ملاحظات حول نظرية الأدب وعلاقتها بالثورة الاجتماعية ، منشورات وزارة التعليم العالي والبحث العلمي ، الجزائر (د.ت) ، نقلاً عن كتاب العمراني ، فاروق ، **النقد والأيديولوجيا** ، مرجع سابق ، ص53 ..

[6] المرجع السابق،ص11.

[7] *العالم*، محمود أمين ، وأنيس ، عبد العظيم ، **في الثقافة المصرية** ، مرجع سابق . ص99.

وتنطوي علاقة الأديب بمجتمعه على طبيعة جدلية، فإذا كان الأديب وليد المجتمع الذي تربى بين أحضانه وأثر فيه فإنه هو بدوره يؤثر فيه بالكتاب والإبداع والنشر[1]. فإذا كان الأدب تعبيراً عن الحياه فإنه في الوقت نفسه خلق وإبداع لها. فمعلولية الأدب للحياه باعتبار أن الحياة مصدر أساسي من مصادر وجوده وإبداعه لا ينفي عن الأدب أنه إضافة إلى الحياة نفسها[2]. ومعنى ذلك أن البناء الفني والأدبي - في رأي *العالم* - انعكاس جدلي وليس انعكاساً آلياً ساذجاً للواقع لأنه "يحمل رأياً في الحياه وحكماً على الواقع وموقفاً من حركة المجتمع"[3]. ومن هنا فإن "النص الأدبي ليس كينونه مجردة مطلقة خارج الحياة أوفوقها، أي مجرد تشكيل جمالي في ذاته، وإنما هو تشكيل إبداعي حي نابع من الحياة وتحقق به الحياة استمرارها، وتجاوزها لذاتها، إنه إضافة خلاقة إلى الحياة لا لمجرد وصفها أوحتى نقدها، بل لتغييرها وتجديدها وتثويرها"[4].

هذا ويرى الباحث أنه لا يجوز في أي حال من الأحوال فصل الأدب عن المجتمع لأنه يُعَدّ جزءاً من الإرث الحضاري له، لأن الاتجاهات الأدبية الجديدة جاءت ضمن المتغيرات التي دخلت على الواقع الاجتماعي التي أدت إلى إعادة تركيب بنائه، مما جعل ارتباط الأدب بالواقع إرتباط العلة بالمعلول، وتزداد العلة بازدياد نسبة المعلول، فإذا وصلت إلى حد في الاتساع والإيجاد والابتكار وتجاوز الواقع بنسبة ما، ففي هذه الحالة يكون الأدب عملية إبداعية، مستنتجاً من ذلك أن الأدب مرتبط بالواقع لما يحمل من دلالات اجتماعية، وفي نفس الوقت عملية إبداعية فهو تركيب بنائي تتكامل فيه الصورة المادية والمهارات الإبداعية.

أ- الدلاله الاجتماعية للأدب ووظيفته:

يرى *العالم* بأن العمل الأدبي ظاهرة اجتماعية تعبر عن واقع الصراع الاجتماعي، الذي يتخذ فيه العمل الأدبي موقفا بين أطراف هذا الصراع[5]. وهو توجيه للحياة وليس مجرد تعبير عنها أو مسايرة لها[6]. وعليه *فالعالم* لا يفسر"العمل الأدبي والفني بحرفية كتاباته ورموزه، ولا

---

(1) المرجع السابق،ص28.

(2) *العالم*،محمود أمين ، ملاحظات حول نظرية الأدب ، نقلاً عن كتاب العمراني فاروق ، **النقد والأيديولوجيا** ، مرجع سابق. ص57.

(3) *العالم*، محمود أمين، **الثقافة والثورة**، مرجع سابق. ص46.

(4) *العالم*، محمود أمين، وآخرون، (1986) ، **الرواية بين الواقع والأيديولوجيا** ، "ط1" ، اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع ، ص21.

(5) *العالم*، محمود أمين، (1975) ، **البحث عن أوروبا** ، "ط1"، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر،ص106.

(6) *العالم*، محمود أمين، **الإنسان موقف** ، مرجع سابق . ص76.

بحرفية تاريخه، وإنما بما يتركه من أثر موضوعي في المكان والزمان المحدد"[1]. ولكن *العالم* عندما يدعوإلى أن يكون العمل الفني والأدبي مرتبطاً بالحياه غير منفصل عنها فإنه لا يدعوإلى تحويل الأعمال الفنية والأدبية إلى مجرد وثيقة اجتماعية أونفسية، لا بل يدعوإلى احترام البعد الاجتماعي في تلك الأعمال[2]. فالأدب تعبير ذاتي عن خبرة ورؤية موضوعية اجتماعية، وأن ذاتية الأدب هي جزء من نسيج موضوعي اجتماعي[3]. فعلاقة الأدب بالمجتمع، هي علاقة عضوية متبادلة، فالأدب مرتبط ارتباطا عضوياً بشكل محدد من العلاقات الاجتماعية السائدة والتي تمثل حاضر الناس وواقعهم المعاش[4].

إن الأدب والفن - بنظر *العالم* - تعبيران عن الحياة وبناءان علويان لحركة المجتمع البشري، ولهذا فهما يقومان بوظيفة اجتماعية واحدة، فهما تعبيران عن حركة الحياة وصراعاتها، وما يعتمل فيها من عوامل نكوص وتقدم، وهما يعملان كذلك على تنظيم المشاعر الإنسانية وتوحيدها[5]. إن الوظيفة المؤثرة للأدب في الواقع - كما يراها *العالم* - محدودة ومشروطة بما يتضمنه الأدب من قيمة ودلالة بالسياق الاجتماعي الذي يتلقاه، وإن الأدب كذلك يتغير شكلا ومضمونا، بنية ودلالة ووظيفة، بتغير الأوضاع الاجتماعية والتي يسهم هو في تغييرها كذلك بالمبادرة والتمهيد لهذا التغيير وبتكريس هذا التغيير وتعميقة أوبمعاكسته ومعارضته[6]. وهكذا فإن الأدب عموماً لا مصدر له غير الواقع الذاتي - الاجتماعي-الموضوعي[7]. وهو معلول للواقع وإن يكن قيمة مضافة إلى هذا الواقع نفسه سلباً أوإيجاباً[8]. لذلك فالتعبير الأدبي الصادق عند *العالم* هو"التعبير عن المتحرك، المتناقض، الحي، وليس هو التعبير عن المطلق، الجاهز والنهائي"[9]. ومن هنا فإن الظاهرة الأدبية والفنية بصفة عامة لا ينبغي أن تُدرك إلا كما تُدرك سائر الظواهر الإنسانية إدراكاً علمياً، تعصم الناقد من الوقوع في أحكام غيبية توفيقية عاجزة عن تفسير كل ما هو إنساني. فلا معنى للأدب إلا في صلته بالمجتمع وارتباطه به ارتباط العلة بالمعلول، مثل كل

---

[1] *العالم*، محمود أمين، (1973)، **الوجه والقناع في مسرحنا العربي المعاصر**،"ط1"، بيروت، دار الآداب،ص132.

[2] *العالم*، محمود أمين، **الثقافة والثورة**، مرجع سابق. ص122.

[3] *العالم* ، محمود أمين ، (1989) ، **قضايا فكرية**، مرجع سابق. ص210.

[4] *العالم*، محمود أمين، وغائب طعمة فرحان، (1956)، **قصص واقعية من *العالم* العربي** ، القاهرة : الدار المصرية للطباعة والنشر والتوزيع،ص7.

[5] *العالم*، محمود أمين، **الثقافة والثورة**، مرجع سابق. ص25-26.

[6] *العالم*، محمود أمين، **الإبداع والدلالة**، مرجع سابق. ص210.

[7] *العالم*، محمود أمين، **الرواية بين الواقع والأيديولوجيا**، مرجع سابق. ص15.

[8] المرجع السابق،ص210.

[9] *العالم*، محمود أمين، **الثقافة والثورة**، مرجع سابق. ص92.

الظواهر الطبيعية، فلا شيء يتحقق بدون علة وكل شيء يسبح في بحر من العلل والمعلولات وفي نسيج من الضرورة والحتمية، فالأدب بهذا التصور معلول للحياة الاجتماعية التي يحياها الأديب وللوضع الاجتماعي الذي ينتسب إليه وهو نتاج اجتماعي ككل فعل إنساني[1].

ويشير *العالم* إلى أن البعض يتهم رؤيته الاجتماعية للأدب بأنها رؤية آلية ميكانيكية جامدة، ولكنه يرى أن هذا الاتهام إنما يصدر عن موقفين: موقف يرى في الأدب قيمة قائمة بذاتها منبتة ومنفصلة عن الحياة، وأنها ثمرة إبداع الأديب وحده، ولهذا لا يجوز أن تبحث فيها عن دلالة غير دلالتها الجمالية الخاصة، وهذا ما ينكره *العالم* تماماً، وموقف آخر يرفض الدلالة الاجتماعية للأدب ويقول بالدلالة الإنسانية أوالكونية العامة، إلاأنه في - في تقدير *العالم* - فإن كل دلالة إنسانية أوكونية عامة، تتظمن دلالة اجتماعية بمستوى أو بآخر، دون أن يتعارض هذا أويطمس دلالتها الإنسانية أو الكونية. ويؤكد كذلك أن رؤيته للدلالة الاجتماعية للأدب عامة تتضمن الدلالة الاجتماعية، بل التاريخية للأدب من حيث صياغته ومضمونه، وخاصة للعلاقة العضوية الحتمية بينهما[2].

وبناءً على ما تقدم فإن الأدب - بنظر *العالم*- هو "ظاهرة اجتماعية، وهو بالتالي تعبير عن الحياة الاجتماعية للإنسان، ولكن ليس تعبيراً آلياً أو مرآوياً لهذه الحياة، بل هوتعبير خلّاق، فالدلالة الاجتماعية للأدب لا تنفي عنه صفة الخلق والإبداع، وهي صفة أساسية لكي يكون الأدب أدباً، بغيره يفقد الأدب صفته الأدبية، ولكنها في الوقت نفسه لا تنفي بدورها الدلالة الاجتماعية لمضمون العمل، بل لقيمه الجمالية نفسها. والأدب خلق ذاتي بالضرورة، ولكن كذلك خلق ذاتي يعبر عن حقيقة موضوعية. وهو إلى جانب هذا ليس مجرد تعبير، بل كشف ورؤية إنسانية وإضافة وجدانية ووظيفة اجتماعية وتاريخية. أي له دورٌ إيجابيٌ في حركة الحياة، وليس مجرد تعبير عنها فحسب"[3].

فالعالم لا يشكك في أن الأدب إبداعاً فردياً كذلك، فهو نبتة في عصر ومجتمع، وأنه من حقنا أن نتبين أثر العصر وأثر المجتمع في النص الأدبي مع الإحتفاظ بأدبيته في ذات الوقت. فالنص الأدبي رغم خصوصيته الخاصة المتمثلة في بنيته أو هيكليته أو صياغته، هو معطى دال غير معزول عن معطيات أخرى، وأنه عبارة عن لحظة داخل سياق زمني تاريخي معلول لملابسات نشأته النفسية والاجتماعية والتاريخية والثقافية ومؤثراً فيها. وهذا لا ينفي عنه أدبيته. بل هو معلول وعلة ووظيفة فاعلة من حيث هذه الأدبية نفسها. ومن هنا فإن دراسة النص الأدبي

---

[1] *العالم*، محمود أمين، **معارك فكرية**، مرجع سابق. ص100-101.

[2] *العالم*، محمود أمين، **في الثقافة المصرية**، مرجع سابق. ص66.

[3] فرج ، نبيل ،"محمود أمين *العالم* يتحدث عن تجربته الفكرية"، مرجع سابق. ص23.

كمعطى في ذاته ساكن ثابت معزول متعال، فهو قصور علمي في دراسة أدبية النص. فالبنية والصياغة التي تعطي للنص الأدبي أدبيته، هي بنية أوصياغة دالة، أي تاريخية، فكل دلالة هي دلالة مشروطة تاريخيا[1].

إن الإرتباط العميق بين الأدب والواقع عند *العالم*، قد ظهر مبكراً في كتابه مع غالب طعمة (قصص واقعية 1956) والذي ورد فيه إشارة إلى الإنتصارات التي تحققها المدرسة الأدبية العظيمة والتي تسمى (بالواقعية الجديدة)* [2] والتي من مفاهيمها الواضحة، إعتمادها على نظرة موضوعية كاملة للحياة والإنسان بعيدة عن الغيبيات مؤكدة على الصلة الوثيقة بين الأدب والواقع، وأن الأدب كلما كان واقعياً أكثر كان إنسانيا أكثر[3].

وعلى الرغم من تأكيد *العالم* على إرتباط الأدب بالواقع، يرفض القول بواقعية كل أدب. يقول: "إن العمل الأدبي، مهما كانت تسوده العاطفة الذاتية، أوالتجريدية المعقدة، فمصدره خبرة الواقع، ومضمونه موقف من الواقع ودلالة مؤثرة فيه مهما كانت حدودها ومداها...إن القول بواقعية كل أدب على أساس أن مصدره الواقع أو بتعبير جزئي عن جانب من جوانب الواقع، هي دعوة.. لا إلى واقعية بلا ضفاف ولا حدود، بل الى واقعية بلا مفاهيم، أودلالات أو مبادئ. وإن الواقعية في الأدب هي تعبير عما في الواقع الاجتماعي من تفاعل وتناقض وصراع وحركة"[4]. إلا أن *العالم* لا يريد أن تقف الواقعية عند مجرد تحليل نسيج هذا الواقع ونقده، وإنما يريد أن ترتفع إلى مستوى أعمق، فتبلغ مرحلة الواقعية الاشتراكية في الأدب والتي هي تعميق ونقد حي وممارسة إبداعية واعية لخبرة الحياه ذاتها. فالحياه نقطة البداية في الأدب الواقعي الاشتراكي[5]. ومع كل هذا الارتباط والتداخل والتفاعل ما بين الأدب والواقع، فإن *العالم* يؤكد بأن عناصر الموضوع الأدبي والفني لا تنطبق إنطباقاً حرفياً على مثيلاتها في الواقع، وإن الأدب والفن خلق

---

[1] *العالم* ، محمود أمين، (1995)، **ثلاثية الرفض والهزيمة**، دراسات نقدية لثلاث روايات لصنع الله إبراهيم ، (تلك الرائحة، نجمة أغسطس، اللجنة)، القاهرة: دار المستقبل العربي،"ط1"،ص22.

[2]* الواقعية :-مذهبا أدبيا ظهر في أوروبا في أوساط القرن التاسع عشر، وكان ذا طابعاً نقدياً للنظام البرجوازي الرأسمالي الذي كان سائداً، ثم جاءت الواقعية الإشتراكية إستمراراً للواقعية النقدية وتطويراً لها. وقد ساعد على ظهور الواقعية إنتشار الفكر الإشتراكي عامة والماركسي خاصة. أما في الوطن العربي فقد كانت البدايات في الثلاثينيات والأربعينيات،إلا أن سنة (1955) كانت حاسمة ومهمة للواقعية الإشتراكية في النقد العربي الحديث، وهي السنة التي صدر فيها كتاب (**في الثقافة المصرية**) للعالم وعبد العظيم انيس. انظر: العمراني، فاروق، **النقد والأيديولوجيا**، مرجع سابق. ص27، 32.

[3]انظر: *العالم*، محمود أمين، وغائب طعمة، **قصص واقعية**، مرجع سابق. ص20-23.

[4]*العالم*، محمود أمين، **مفاهيم وقضايا إشكالية**، مرجع سابق. ص217.

[5] المرجع السابق،ص19-20.

جديد، إلا أن هذا الخلق الجديد لا يعزل الأدب والفن عن الواقع، فهما - الأدب والفن – إنعكاس للواقع، ولكن ليس إنعكاساً آلياً ساذجاً، بل إنعكاس الواقع الاجتماعي والطبيعي في شعور الفنان أوالأديب، من خلال تفاعله مع هذا الواقع، وإعادة بناء عناصر هذا الواقع وترتيبه بنسق جديد ولغة جديدة، هي لغة التعبير الأدبي والفني[(1)]. فالأعمال الأدبية هي بلورة خلاقة لما يمتلئ به وجدان فئة اجتماعية من أشواق ورغبات وتحديداً خلاقاً لملامحها ومعالمها.

من أجل هذا فهو كشف جديد، رغم أنه تعبير عن واقع كامن أومشتت[(2)]. فالبناء الأدبي والفني يحمل رأيا في الحياة، وحكماً على الواقع وموقفاً من حركة المجتمع[(3)]. إلا أن الأدب لا يعكس مجرد مظاهر البيئة أوظواهرها المختلفة وتأثيرها على شخصية الأديب. وإنما يعبر بمضامينه عن الدلالات والمواقف الأيديولوجية والفكرية والشعورية الكامنة في المجتمع. فهولا يصور بل يكشف ويستخلص ويبلور وينتج مضموناً كلياً دالاً. وهذا ما يبعده عن الانعكاس المباشر[(4)]. فالأدب هو"إنعكاس لحركة الحياة ونشاطها وفعاليتها وتشابكاتها المختلفة وصراعاتها المتنوعة داخل الإنسان وخارجة. وليس إنعكاسا مرآويا وآليا. وإنما هو انعكاس جدلي، يتضمن وقائع الحياة كما يتضمن فاعلية الإنسان وموقفه من هذا الواقع"[(5)].

وهكذا يتضح لنا أن *العالم* يتبنى المفهوم الجدلي للانعكاس كما هو في المدرسة الجدلية، فالأدب بحسب هذه المدرسة له أساسه المعرفي وذلك بمعلوليته للواقع الذاتي، الاجتماعي، التاريخي، وأن هذا الجذر المعرفي للأدب لا ينفي إبداعيته، وإبداعيته لا تطمس جذره المعرفي، وليس في الأمر ثنائية، بل وحدة متموضنه، تتمثل في وحدة الشكل والمضمون في بنية النص الأدبي[(6)]. ومن هنا فإن" أعظم الأعمال الأدبية هي ما استطاعت أشكالها أوصياغاتها أن تحقق أكبر قدر من التعبير عن مضمونها. وأن أخس الأعمال هي ما تخلخلت أشكالها وصياغاتها، فلم تكن إلا مجرد سرد لموضوع دون خلق لقيمة مضافة أوكانت مجرد زخرف مسطح لا يحمل رؤية وعمقاً كبيراً"[(7)]. لذلك *فالعالم* لا يحبذ استخدام كلمة الانعكاس في تحديد العلاقة ما بين الأدب

---

(1) *العالم*، محمود أمين، **الثقافة والثورة**، مرجع سابق. ص41-42.

(2) *العالم*، محمود أمين، **البحث عن أروبا**، مرجع سابق. ص106.

(3) *العالم*، محمود أمين، **الثقافة والثورة**، مرجع سابق. ص46.

(4) *العالم*، محمود أمين، **الوعي والوعي الزائف**، مرجع سابق. ص122.

(5) *العالم*، محمود أمين، **الثقافة والثورة**، مرجع سابق. ص208.

(6) *العالم*، محمود أمين، (2000) ، الجذور المعرفية والفلسفية للنقد الأدبي العربي الحديث والمعاصر، ضمن بحوث مؤتمر (الفلسفة العربية المعاصرة مواقف ودراسات)،"ط2"، الثاني، الجامعة الأردنية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص15.

(7) *العالم*، محمود أمين، **الثقافة والثورة**، مرجع سابق. ص213.

والواقع، ناعتا إياها بأنها سيئة السمعة، مستعينا بدلاً من ذلك بكلمة التجلي، لأن الأدب هو تجلي إبداعي للواقع وليس انعكاساً له. يقول: "إن الخطاب الروائي هو التجلي الإبداعي الخاص للتاريخ الإنساني العام. ألست بهذا قد استبقت الرأي بل قطعت به فيما يتعلق بالقضية الثانية، قضية العلاقة بين الخطاب الروائي والواقع؟ بل ألم استعن بكلمة (التجلي) لإخفاء كلمة(الانعكاس)، هذه الكلمة سيئة السمعة في تحديد العلاقة بين الأدب والواقع؟"[(1)].

فالعالم يرفض نظرية الانعكاس أو المحاكاة في الأدب، لأن وظيفة الأدب تتجاوز كونها وظيفة تصويرية فـ"الحياة تنعكس في الأدب بنوعية الأدب لا بنوعية الحياة، والمضمون الأدبي يصدر عن الأدب بنوعية الأدب نفسه كذلك لا بنوعية مضامين الفكر العلمي والتصورات العقلية أوالحوار البشري العادي. وهذا هو المعنى الحقيقي والعميق للالتزام في الأدب"[(2)]. فالوظيفة الاجتماعية للأدب تفضي بنا حتما إلى قضية الالتزام، لما بين الأدب والمجتمع من ارتباط وثيق برأي *العالم*. فالالتزام - من وجهة نظر بحثية - صفة جوهرية للأدب بها يتحقق كيانه. وإن ارتباط الأدب بالمجتمع واعتبار الأدب ظاهرة اجتماعية كسائر الظواهر قد حمّل الأديب مسؤولية اجتماعية كبيرة وبالتالي إلى دعوته إلى أن يلتزم قضايا شعبه ومجتمعه.

ويرى الباحث أن هناك علاقة إيجابية وبشكل قوي بين الأدب والواقع الاجتماعي، وترتبط بقوة مع انعكاسات الحياة الاجتماعية، ولكن العمل الأدبي الصادق هو الذي يضيف قيماً جمالية ومعنوية جديدة للواقع، وهذا الأمر يؤكد المبدأ الذي يقول بتحقق الأشياء لوجود علة.

ب- الالتزام في الأدب :

يشير *العالم* إلى أن"كل أدب هو- بالمعنى العام - أدب ملتزم، أي أدب معبر عن دلالة مؤثرة. وليس هناك أدب ملتزم وأدب غير ملتزم كما يزعم (جان بول سارتر). ولكن تختلف معاني الالتزام وأبعاده بإختلاف مضمون الأدب ودلالته المؤثرة "فقد يكون التزاما برؤية جامدة للواقع، أي رؤية متخلفة أو رؤية متقدمة إصلاحية، أو رؤية ثورية... على أن الإلتزام - بمعناه الشائع – هو التزام بقضايا التقدم البشري، بالرؤية الصحيحة لحركة النضال البشري، وهو إلتزام ينبع في الأدب من الرؤية الاجتماعية والتاريخية للأديب وينبع من الأدب، ويبرز في بنائه العام، في مظمونه، في دلالته المؤثرة، في قيمته المضافة، بشكل تلقائي، غير مفروض لا على الأديب ولا من الأديب على الأدب نفسه"[(3)]. ويؤكد *العالم* بأن كل تعبير إنساني في جوهره إلتزام بموقف

[(1)] *العالم*، محمود أمين، وآخرون، **الرواية بين الواقع والأيديولوجيا**، مرجع سابق. ص13.

[(2)] *العالم*، محمود أمين، **مفاهيم وقضايا إشكالية**، مرجع سابق. ص216.

[(3)] المرجع السابق، ص216.

إجتماعي معين. وعلى ذلك فلم تعد القضية قضية أدب ملتزم أوغير ملتزم، بل القضية هي بماذا يلتزم الأديب ؟ ماذا يقدم أدبه وفنه للناس.؟ هذه هي المشكلة[1].

ويؤكد *العالم* إلى أن دعوته الأدباء للالتزام في أدبهم بقضايا عصرهم ومشكلات مجتمعهم تهدف إلى:

- تعميق الإحساس بالحرية لا الحد منها، أو الحجر عليها. ذلك لأنها دعوة إلى تعميق الإحساس بالواقع عن طريق المشاركة في تغييره وتجديده وإعادة صياغته. إنها دعوة إلى ارتباط الأدب والفن بحياة الجماعة وحركة الحياة.
- التعبير عما هو جوهري في تجربة الإنسان وإستخلاص الدلالة الإنسانية العامة الكبيرة وراء هذا العمل العظيم. والتعبير عنها تعبيراً فنياً أوأدبياً ناضجاً. لا إلى الإغتراف الساذج المباشر من الأحداث اليومية العابرة العارضة[2].
- تحذير الأدباء من التورط في النظرة المثالية إلى الواقع، النظرة الجامدة ذات الجانب الواحد، والتي لا تعبر عن الواقع. بل على الأديب أن يعبر عن واقعه بصدق وحيوية بكل ما يزخر به من تناقضات بعيد عن المثاليات الخارقة[3]. و*العالم* يؤكد بأنه"لا معنى للقول بالالتزام في الأدب، إذ ليس هناك أدب أوفن ملتزم وأدب أو فن غير ملتزم..فكل أدب وكل فن يتضمن رأيا وحكما وموقفا... سواء أراد الفنان أوالأديب أو لم يرد، سواء أكان واعيا به أوغير واع"[4].

فالعالم ليس من دعاة حجر على حرية أحد من أهل الفن والأدب، ولكنه بالحري من دعاة المساءلة الاجتماعية : ماذا يفعل الأديب والفنان بحريته ؟ ماذا يقول بأدبه وفنه للناس ؟ وعليه فإن من يرفض الالتزام في الأدب أوالفن من الأدباء أوالفنانين تكون نظرتهم قاصرة، تعجز عن إكتشاف الفروق الاجتماعية في المدارس الأدبية والفنية المختلفة. كما أن من يرفض الالتزام بالأدب بحجة أنه يطمس الجودة الفنيّة للأدب، إنما هي دعوة واضحة إلى رفض التقييم الإجتماعي للأدب. وإن مقولة الإلتزام في الأدب والفن ليست نقيضاً للحرية - أي حرية الأديب - فالحرية هي شرط الالتزام. فلا إلتزام بغير حرية، وليس ملتزما من كان التزامه صادراً عن قسر أومجاراة أونفاق اجتماعي. فلا أدب ولا فن بغير مضمون، لا فن ولا أدب بعير رسالة، لا فن ولا أدب بغير فلسفة معينة يقولها للناس[5].

---

(1) *العالم*، محمود أمين، **الثقافة والثورة**، مرجع سابق. ص258.

(2) المرجع السابق،ص55.

(3) المرجع السابق،ص58.

(4) المرجع السابق، ص51.

(5) انظر: المرجع السابق،ص68،62،61.

لقد فهم *العالم* الالتزام ومارسه كوعي واقتناع واختيار حر، وهو يؤكد بأنه عندما يدعو الأدباءَ والفنانين إلى الالتزام بقضايا عصرهم، فهو إنما ينبه إلى خطورة التورط في النظرة المثالية إلى الواقع، النظرة الجامدة، ذات الجانب الواحد، النظرة التي تطمس ما في الواقع من حياة وصراع وتناقض وحركة وتدفق، فالمثالية إما أن تكون نظرة تجميلية مطلقة، وإما نظرة تشويهية مطلقة، وكلتاهما نظرة مثالية غير واقعية لا تعبر عن الواقع[1].

لا يرى *العالم* الالتزام في الأدب يتعارض مع الإبداع لأن الإبداع "ذوطبيعة مزدوجة هي جزء من حقيقته، فهو ينتسب إلى جذور وأصول ولكنه يتجاوزها بالضرورة، وهويتسم بخصوصية وتفرد ولكنه يتضمن دلالة كلية عامة ينشئها أو ينتسب إليها أويفضي إليها بالضرورة، وهو يمزج ويوحد إمتزاجاً وتوحيداً حميماً بين المعرفي والقيمي، بين الدلالة والفاعلية، بين الآني والتاريخي، بين الذاتي والموضوعي، بين الفردي والمجتمعي، بين مضامينه وصياغاته"[2]. وهكذا فكل إبداع غير منقطع عن بيئته ومجتمعه وعصره، فالإبداع هو:"موقف من المجتمع والعصر يعبر عن رؤية نقدية متجاوزه لما هوسائد جامد"[3].

إن كل إبداع لا يبدأ من فراغ أو من العدم شأن المفهوم الديني للخلق،أي تأييس الأيس من ليس على حد تعبير الكندي، وإنما يصدر عن خبرات ومعارف سابقة[4]. فهو- الإبداع - ثمرة علاقات الإنسان وممارساته الاجتماعية وهو قيمة مضافة إليها[5]. ويخلص *العالم* إلى أن الأدب عبارة عن عمل منتج دال، مشروطاً اجتماعياً وتاريخياً بملابسات نشأته وبفاعليته الدلالية، ويمثل - بطبيعته الإبداعية - إضافة كيفية، تجديدية، قيمية معرفية، وتغييرية للواقع، بفاعليته الدلالية المؤثرة - ذات المضمون الاجتماعي والتاريخي - في هذا الواقع، والتي تنبع أساساً بشكل مباشر من البنية الإبداعية للعمل الأدبي ذاته قصدها مبدعها أم لم يقصدها[6].

ويرى الباحث أن الإبداع الأدبي لا يحصل من فراغ، ولا هو وليد اللحظة، لأن الإبداع لا ينشأ من الفراغ أوالعدم، فالبداية تكون بالتجريد من الواقع، صورة ذهنية تسير ضمن ضوابط ومعايير، كالمعنى واللغة والأسلوب، وثم الإنتهاء بالتجريد على أساس الإطلاق (المعنى المطلق) الذي قد يكون نواة أونقطة بداية لإبداع أدبي جديد.

---

[1] المرجع السابق،ص57.

[2] *العالم*، محمود أمين، **الإبداع والدلالة**، مرجع سابق. ص23.

[3] المرجع السابق،ص29.

[4] المرجع السباق،ص35.

[5] المرجع السابق،ص109.

[6] *العالم*، محمود أمين، **ثلاثية الرفض والهزيمة**، مرجع سابق. ص26.

ثانياً- الجهود النقدية والتطبيقية:

ولا مناص من القول بأن: *العالم* يعد من المثقفين العرب الذين اختصوا بالنقد وتفرغوا له ووقفوا حياتهم وجهودهم على قراءة النصوص وفحصها. كما أنه يُعَدّ من النقاد، الذين مارسوا النقد بشكل مستقل عن الأدب.

إن النشأة الأولى للنقد الأدبي كما يحددها *العالم*، كانت مرتبطة بالحركة الفكرية العامة التي كانت تمتحن القيم والتصورات القديمة، وتبحث لنفسها عن ملامح وقيم وتصورات "قديمة جديدة " تتلاءم مع ذاتها، وتتلاءم مع احتياجات مجتمعها. فالملامح الأولى لأسئلة النقد الأدبي الحديث هي ذاتها ملامح الأسئلة الإشكالية لعصر النهضة - وإن اتخذت سمات أدبية - والتي تحدد بالملامح الآتية:

أولا: ما العمل؟ القطيعة مع التراث ارتباطا مع العصر؟ أم التجديد ارتباطا بالتراث؟ أم العودة كاملا إلى التراث والقطيعة مع العصر؟ أوالتوفيقية بين هذا وذاك؟

ثانيا: بروز الأنا الذاتي والاجتماعي والقومي والوطني في خضم الصراع بين التراث والتجديد في إطار عصر إنساني جديد.

ثالثا : خروج الأدب إبداعاً ونقداً من الفصاحة اللغوية، والزخرف اللفظي، إلى التعبير الوجداني الذاتي(1).

وأشار *العالم* إلى البداية الجادة في إنشغاله بالنقد، والتي تمثلت في البيان الذي أصدره مع عبد العظيم أنيس في عام (1954) ونشره في جريدة الوفد بعنوان (الأدب بين الصياغة والمضمون) الذي كان رداً على مقال د. طه حسين بعنوان (الأدب بين الألفاظ والمعاني). وقد أثار هذا البيان ردود فعل عنيفة من جانب طه حسين وأشد عنفاً من جانب العقاد، وقام جدل بينهما كان إيذاناً ببلورة المدرسة الجدلية في النقد الأدبي.

والجذور والركائز والخلفية العلمية - وهي التي كانت وراء كتاباته النقدية - استمرت معه طول حياته، بالإضافة إلى توجهه الفلسفي الاجتماعي الذي تبلور وتحدد آنذاك باكتشافه للماركسية كمنهج وكنظرية أضاءت له إمكانية باهرة للإجابة الفكرية والعملية على كثير من أسئلة الفكر والواقع الوطني والاجتماعي(2).

لقد بدأ *العالم* يمارس النقد الأدبي مستنداً إلى منطلقه العلمي الأول، ومنهجيّته الماركسية، مبيناً وظيفة النقد الحقيقية وأهميته، فالنقد عنده ليس ممارسة مهنية روتينية، ولا واجباً اجتماعياً

---

(1) *العالم*، محمود أمين، **قضايا ومفاهيم إشكالية**، مرجع سابق. ص235-236.

(2) *العالم*، محمود أمين، **الإبداع والدلالة**، مرجع سابق. ص75.

يقوم به على مضض وتأفف، ولكنه مشاركة فعالة منتجة في الحركة التاريخية للثقافة، وإسهام مباشر في خدمة الإنسان[1].

وغاية ما كان يسعى إليه *العالم* أن يجعل النقد إلى جانب الأدب والفن في خدمة المجتمع وأداة من أدوات بنائه وتغييره، حيث يقول: "إذا كان الأدب والفن نقداً للحياة وكشفاً لقيمها الجديدة، فإن النقد، لا يقف عند حدود التحليل الجمالي والاجتماعي للأدب فحسب، وإنما هو نقد لهذا النقد للحياة، وهو نقد لهذا الكشف ولهذه التنمية للحياة، وهو حكم على القيمة الجمالية والقيمة الاجتماعية للأدب، وهو دعوة متصلة لمزيد من النضج الفني، ومزيد من التمرس بالحياة، والمشاركة في تطوير الحياة وتجديدها، إنه ليس رصداً أوتسجيلاً، وإنما حكم وتقييم ودعوة، لا ينفصل فيها الجانب الفني عن الجانب الاجتماعي عن الجانب الفكري، هذا هو ما أراه وظيفة للنقد الأدبي"[2].

وعن منهج *العالم* النقدي، فإنه يفرق بين الدراسات الأدبية والألسنية، وبين النقد الأدبي من حيث المنهج "فإذا كان من واجب الدراسات الأدبية والألسنية أن تقيم نتائجها على أساس منهج علمي موضوعي صارم، فإن النقد الأدبي، برغم ضرورة استفادته واستعانته بنتائج هذه الدراسات، إلا أنه ليس من الضروري أن يتقيد بمناهجها، ذلك لما يتضمنه الحكم النقدي الأدبي بالضرورة من توجه تقييمي يستند إلى الخبرة المعرفية والجمالية الذاتية للناقد، فضلاً عن رؤيته الفلسفية للمجتمع و*العالم*"[3].

فالدراسة الأدبية على أساس علمي دراسة مشروعة وضرورية، لاكتشاف ما هو عام في الأعمال الأدبية، بينما النقد الأدبي هوعملية تطبيقية، تكتشف ما هو خاص ومتميز في العمل الأدبي المحدد، وهولا يقف عند تحديد شكلي أو وصفي للبنية الداخلية في العمل الادبي، بل يسعى عبر هذه البنية الداخلية إلى تحديد دلالة وقيمة هذه البنية في السياق الأدبي والتاريخي والاجتماعي لبروز هذا العمل الأدبي. ولهذا فالنقد الأدبي ليس تحليلاً وصفياً فحسب، بل هو حكم دلالي تقييمي، كما أنه موقف فكري أيديولوجي وإن تسلح بمنهج موضوعي، لأنه سيختلف باختلاف موقف الناقد من الدلالة من القيمة، من السياق الاجتماعي التاريخي والأدبي عامة[4].

فالنقد في النهاية - كما يرى *العالم* - موقف أيديولوجي مهما كان مدى اقتراب هذه الأيديولوجية من الموضوعية أو ابتعادها عنها، وتعني الأيديولوجية هنا أن لا يكون موقف الناقد

---

[1] فضل ، صلاح ، (1995) ، كتاب محمود أمين *العالم* أربعون عاما من النقد التطبيقي ، محمود *العالم* والعودة إلى المستقبل . إبداع ، م12 ، ع(7) ، مصر ، ص105.

[2] *العالم*، محمود أمين، **الثقافة والثورة**، مرجع سابق. ص80.

[3] *العالم*، محمود أمين، **الإبداع والدلالة**، مرجع سابق. ص9-10.

[4] *العالم*، محمود أمين، **ثلاثية الرفض والهزيمة**، مرجع سابق. ص18.

من العمل الأدبي مجرد موقف وصفي تحليلي فحسب، وإنما يتضمن بالضرورة – ولو ضمنياً – تقييما لدلالته أياً كان هذا التقييم. ولهذا فليس هناك نقد أدبي أيديولوجي وآخر غير أيديولوجي، بل كل نقد أدبي فهو– بهذا المعنى – نقدٌ أيديولوجي بالضرورة. ولهذا يختلف النقد الأدبي – في تقدير *العالم* - عن الدراسات الأدبية وإقامتها على أسس علمية[1].

ومن الملاحظ أن هناك تبايناً في حكم *العالم* على أيديولوجية الأدب والنقد. فتارة نجد *العالم* يقول"التعبير الأدبي عامة، بل التعبير الإنساني عامة، هو أيديولوجي بالضرورة، بل الإنسان حيوان أيديولوجي على حد تعبير التوسير"[2]. بينما يرفض - في موضوع آخر- تسمية الأدب الواقعي الاشتراكي بالأدب الأيديولوجي، حيث أكد بأن كل أدب تنعكس فيه أيديولوجية ما، إلا أن الأدب عندما يصبح خضوعاً لأيديولوجيته يفقد أدبيته بل واقعيته الحية. وأنه من الخطأ كذلك تسمية النقد الأدبي المرتبط بالواقعية الاشتراكية بالنقد الأيديولوجي، وإن كل نقد تنعكس فيه أيديولوجية ما، والنقد العلمي أوالجدلي أو الماركسي على وجه التحديد، ليس نقدا أيديولوجياً، بل هونقد علمي يتناول الظواهر الأدبية من مختلف جوانبها الفكرية والاجتماعية والجمالية في وحدة عضوية متلاحمة[3].

ويختلف *العالم* مع محمد مندور الذي يفرق بين نقد أيديولوجي ونقد غير أيديولوجي يقول *العالم*: "كل نقد أيديولوجي... والأيديولوجية تتضمن موقف إجتماعي مهما كان مُضمراً ومهما كان مختبأً"[4]. فالأدب والنقد الاشتراكي أوالماركسي يحكم عليه *العالم* بأنه علمي، بينما ما سواه من أدب أونقد فهوأيديولوجي.

ويؤكد *العالم* بأن القضية في النقد الأدبي ليست سهلة، النقد الأدبي أصعب وأخطر وأعقد من الدراسة الأدبية، لأن الدراسة الأدبية تدرس الظواهر وتسعى دائما إلى القانون الثابت وتسعى للوصف والتحليل، ولكن النقد الأدبي يخرج من حدود الوصف والتحليل إلى التقييم وهنا صعوبته، فهو يختلف من عمل فني إلى عمل فني آخر، ويختلف من ناقد إلى ناقد آخر[5].

إن المسيرة النقدية عند *العالم* متكاملة غير منفصلة عن مسيرة الأدب والحياة معا، في تفاعلهما وترافدهما، تأثير الحياة في الأدب، وتأثير الأدب في الحياة، ولهذا يكون النقد حكما جماليا وحكما

---

(1) المرجع السابق،ص19.

(2) *العالم*، محمود أمين، **الرواية بين الواقع والأيديولجية**، مرجع سابق. ص16.

(3) *العالم*، محمود أمين، **مفاهيم وقضايا إشكالية**، مرجع سابق. ص220.

(4) أبوعون، عبد الرحمن، **حوار مع هؤلاء**، مرجع سابق. ص33.

(5) المرجع السابق،ص132.

اجتماعيا إنسانيا، وموقفا حيا[1]. ومن هنا فإن استناد بعض الاجتهادات النقدية الراهنة بشكل كلي إلى منهج الدراسات الأدبية والألسنية، يكاد يجعل من النقد الأدبي فرعا من فروع هذه الدراسات، بل يكاد يطمس البعد التقييمي الدلالي أوالمضموني الاجتماعي الإنساني في عملية النقد الأدبي وقصرها على الجانب الدال، أوالشكل في العمل الأدبي، مما يفقد البعد الدلالي في هذا العمل، بل يفقد كذلك النقد الأدبي نفسه، ويبعده عن وظيفته الكاشفة للعمل الأدبي في مجمل تكامله التشكيلي والسياقي والدلالي[2].

ويؤكد *العالم* بأننا "عندما نحدد موقف الأدب من واقع تجربتنا الاجتماعية، فإننا نصدر عن هذا الفهم لوظيفة النقد، نصدر عن إيماننا بأن لا شيء في التعبير البشري معزول عن المجتمع، نصدر عن إيماننا بأن الأدب قوة فاعلة في صياغة الحياة، وفي تنمية القيم، وفي تقدم المجتمع. من أجل هذا نسأل التعبير الأدبي في حدود الفن والجمال والأدب، أين أنت من تجربة الحياة من حولك؟ أين تقف من حركة المجتمع؟"[3]. من هنا *فالعالم* كان شديد الإختلاف مع المناهج النقدية التي تعزل النص الأدبي عن سياقه الاجتماعي والتاريخي والثقافي وتجعل منه قيمة مفارقة في ذاتها، مؤكدا أنه ينبغي علينا أن نحرص دائما في النقد الأدبي على الإحاطة الدقيقة والإدراك الشامل للمعطيات الداخلية للعمل النقدي دون إغفال للشروط الموضوعية والثقافية والذاتية التي صدر عنها وفيها[4].

وإنّ تعدد الأجناس الأدبية وتنوع الملابسات الاجتماعية والتاريخية، - كما يرى *العالم* - تجعل "من التعسف الاقتصار على تحديد صارم دقيق للمنهج والأدوات الإجرائية التي تنطبق على الأعمال الأدبية عامة. فمنهج نقد الشعر يختلف عن منهج نقد المسرحية أو القصة أو الرواية. على أن هذا الاختلاف لا ينفي الاتفاق حول التوجه العام الذي يمكن أن يتلخص في تحليل البنيات والعمليات البنائية الداخلية في النص الأدبي، بهدف استخلاص الدلالة العامة لهذا النص وتفسيرها وتقييمها في إطار السياق التاريخي الأدبي والإجتماعي على السواء"[5].

وهكذا فإن منهج *العالم* النقدي يستوعب في الأساس، الاعتبارات الاجتماعية، حتى إن القيم الجمالية في الفن مثلا، إنما هي أحد الإفرازات الاجتماعية، وأن أي قيمة جمالية في حد ذاتها لا تكتسب رواءها أو طلاوتها الا من خلال العملية الاجتماعية في جزيئاتها وكلياتها. فشكل البناء

---

[1] *العالم*، محمود أمين، **الثقافة والثورة**، مرجع سابق. ص8.

[2] *العالم*، محمود أمين، **الإبداع والدلالة**، مرجع سابق. ص10.

[3] *العالم*، محمود أمين، **الثقافة والثورة**، مرجع سابق. ص80.

[4] *العالم*، محمود أمين، **أربعون عام من النقد التطبيقي**، مرجع سابق. ص8-9.

[5] *العالم*، محمود أمين، **ثلاثية الرفض والهزيمة**، مرجع سابق. ص27.

الاجتماعي هوالذي يحدد قيمة الفن وطبيعته ونوعيته، لأن الفن ليس نشاطا ذهنيا، بقدر ماهو نشاط اجتماعي يدخل في علاقة جدلية مباشرة مع المجتمع ليغير المفاهيم والقيم والتصورات[1].

لم يكن النقد - بنظر *العالم* - ترفاً ثقافياً أوعملاً نظرياً خالصاً، أو بحثاً بلاغياً عظيماً، بل كان جزءاً من الوعي النظري للواقع من خلال الإبداع الفني وممارسته باعتباره عملية واعية تهدف إلى تغيير هذا الواقع إلى الأفضل والأسمى[2]. فالوظيفة الحقيقية للنقد - والتي يريدها *العالم* - هي أن يشارك النقد في صناعة الواقع ويكون أداة توجيهية له[3]. فالنقد هو الذي يحتضن الصراع أوالجدل الاجتماعي في صورته الخاصة والعامة معا، وهو من أبرز المظاهر التعبيرية التي تبلور الصراع الاجتماعي[4]. ويؤكد *العالم* بأنه إذا كان يدين بهذا التوجه المنهجي للمادية الجدلية - والذي هو منهجها - فإن له في نفسه جذورا أبعد من مرحلة تعرفه الحقيقي عليها. فالمادية الجدلية ليست وصفة جاهزة تفتح المغلقات بمجرد تبينها، فالأمر يتعلق أولا وأخيرا بحسن الممارسة وعمق الخبرة، مؤكدا على أن تعرفه على المادية الجدلية وتشربه بمنهجها قد أعانه على تخطي التوازن والتوفيقية الى حد كبير[5].

ومن الجدير ذكره هنا، أن الفلسفه كانت منطلق *العالم* الأول إلى النقد واستمرت معه طوال ممارسته النقدية. إلا أنه يقول "لست أقصد من هذه الاستعانة الواعية المقصودة برؤية فلسفية معينة في الممارسة النقدية، وإنما أقصد ما وراء هذه الممارسة النقدية من جذور معرفية "إبستمولوجية" وأيديولوجية التي كانت تحدد التوجهات المنهجية في هذه الممارسات، بتعبير آخر كان النقد الأدبي هو في ذاته تنظيرا أو تطبيقا، ممارسة فلسفية والقضية ليست قضية شخصية، بل أزعم أن النقد الأدبي باختلاف اتجاهاته ومدارسه هو امتداد تطبيقي للفلسفة، بمستوى أوبآخر، في مجال محدد هو مجال الإبداع الأدبي؛ أي هو نتاج نظري مادته وموضوعه وقائع الإبداع"[6]. ومن هنا يتضح لنا بأن مدخل *العالم* إلى النقد كان بعيدا عن النقد وبعيدا عن الأدب عامة. كان هذا المدخل هو اهتمامه بالمنطق وعلم المناهج عامة في دراسته الفلسفية، وعن أثر ذلك عليه يقول:

---

[1] فرح ، مجدي ، (1993) ، حوار مع *العالم*، تجريه مجدي فرح في النقد والسياسة، **مجلة الفكر والفن**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ع(125)، ص 195.

[2] الجندي ، هيفاء ، "عندما يستمد الفكر العقلاني العربي جوهره ومعناه من منهج محمود *العالم* الماركسي"، ضمن كتاب **محمود أمين *العالم* ناقدا ومفكرا**، مرجع سابق. ص61.

[3] *العالم*، محمود أمين، **الثقافة والثورة**، مرجع سابق. ص82.

[4] فرح ، مجدي ، حوار مع *العالم* في النقد والسياسة، مرجع سابق. ص199.

[5] *العالم*، محمود أمين، **ثلاثية الرفض والهزيمة**، مرجع سابق. ص27-28.

[6] *العالم*، محمود أمين ، الجذور المعرفية والفلسفية للنقد الأدبي العربي الحديث والمعاصر، مؤتمر الجامعة الأردنية (2)، مرجع سابق. ص71-72.

"ولهذا أحسست في النقد بلقاء حميم بين اهتماماتي المنطقية والمنهجية عامة، وبين طاقة الإبداع الأدبي عندي. والحقيقة أن الأمر كان أكبر من هذا كذلك. فاهتماماتي بأشكال التفكير المنطقية بدأ يمتد إلى اهتمام شامل بأشكال التعبير في التطبيق الإنساني كله، في قوانين التعبير الإنساني عامة، لا الأدبية فحسب، بل العلمية والرياضية والاجتماعية كذلك"[1]. ومن هنا فإنه من التعسف فصل الحركة النقدية عن الحركة الفكرية عامة في المجتمع، لأن النقد الأدبي في كل مرحلة من مراحل حياتنا الاجتماعية"وعي نظري لما يتضمنه التعبير الأدبي من قيم وخصائص في هذه المرحلة"[2]. بل الفكر البشري في جوهره عملية نقدية لأن النقد في معناه الأول والبسيط هو "الحكم"على شيء أوعلى موقف. فكل فكر هو حكم وهو نقد ومن هنا كانت للنقد الأدبي وظيفة اجتماعية أساسية وبغير النقد لا نستبصر حقيقتنا[3]. فإذا كانت الفلسفة بمعناها العام هي محاولة للكشف عن القوانين الكلية في الوجود الطبيعي والإنساني بشكل عام، فإن النقد الأدبي هو محاولة للكشف عن القوانين الكلية في التعبير الأدبي بشكل خاص، بل إنه امتداد تطبيقي تخصصي لفرع من فروع الفلسفة هوعلم الجمال[4].

فالفلسفة - والفلسفة العلمية على وجه خاص - هي الباب الذي دخل منه *العالم* إلى النقد الأدبي، فالجذور والركائز والخلفية العلمية - التي تتمثل في تحديد معنى الضرورة وحدودها في التعبير الأدبي - هي التي كانت وراء كتابات *العالم* النقدية[5]. بالإضافة إلى جانب توجهه الفلسفي الاجتماعي الذي كان قد تبلور وتحدد باكتشافه للماركسية كمنهج وكنظرية أضاءت له إمكانية باهرة للإجابة الفكرية والعلمية على كثير من أسئلة الفكر والواقع الوطني والاجتماعي. وأنه بدأ ممارسة النقد الأدبي تطبيقا - بعد فصله من الجامعة - مستندا إلى منطلقه الأول ومنهجيته الماركسية[6]، التي عرفته بقانون الضرورة في المجتمع. وبالتالي إمكانية اكتشاف الضرورة في الإبداع البشري. يقول: "وهكذا بدأت رؤيتي النقدية تتشكل في الأصل من الزاوية الفلسفية - أي البحث عن الضرورة - والتي ما تزال تشغلني في حركتها وتاريخيتها وصراعيتها حتى اليوم،

---

[1]فرج، نبيل ، " محمود أمين *العالم* يتحدث عن تجربته الفكرية"، مرجع سابق. ص24.

[2] *العالم*، محمود أمين، **الثقافة والثورة**، مرجع سابق. ص10.

[3] المرجع السابق،ص6.

[4]*العالم*، محمود أمين، **الإبداع والدلالة**، مرجع سابق. ص72.

[5]*العالم* ، محمود أمين ،(1992)، "زكي نجيب محمود: من التحليل الجزئي إلى الرؤية الشاملة"، **أدب ونقد**، العدد: (79)، سنة 9، ص13.

[6]*العالم*، محمود أمين، **الإبداع والدلالة**، مرجع سابق. ص75.

التي تتمثل في تحديد العلاقة الضرورية داخل الواقع الطبيعي والواقع الاجتماعي والواقع التعبيري"[1].

لقد أخذت بحوث *العالم* الأدبية والنقدية خاصيتها الفلسفية من خلال وعي *العالم* للمهام الفلسفية. حيث أثبتت بحوثه أن دراسة الفلسفة ليست ممتنعة أو معقدة إلى درجة الاستحالة إلا لمن يود البحث فيها بعيدا عن الأرض والواقع والعلم والمجتمع[2]. وأن الفلسفة عنده نظرة عامة شاملة للكون والمجتمع والفكر، وأن هذا المنحنى الدقيق والسليم للفلسفة ودورها وتأثيرها هو الذي يأخذ به *العالم* في جميع بحوثه ومؤلفاته الأدبية والنقدية والفلسفية، وهو لا يأخذ به نظرياً وأيديولوجياً فحسب وإنما يحاول أيضاً تعميقه وتأكيده عن طريق الممارسة والتجربة ونقد الممارسة والتجربة[3].

ثالثاً- المحطات النقدية في جهود *العالم* الأدبية والنقدية:

لقد مارس *العالم* النقد والإبداع الأدبي بين وقت وآخر، ولم يكن عنده تحول من الإبداع إلى النقد، بل كانت هناك تغذية متبادلة أحيانا، وفي كثير من الأحيان كان التنظير النقدي والفلسفي عامة يتثاقل على تلقائية الإبداع وثقافيته[4]**.** وكان نقده يصدر عن بناء نظري في الأدب والفن والحياة عامة، وما اعتقد أنه بناء ثابت نهائي، بل هو بناء نظري يتطور دائما[5]. ولأجل ذلك كان هناك عدة مراحل لممارسة *العالم* النقدية.

المرحلة الأولى : بين عامي (1954 – 1959) حيث كانت الممارسة النقدية تتم في سياق محتدم بالأحداث والصراعات الوطنية والاجتماعية والديمقراطية والقومية والتي انعكست على الممارسة النقدية[6]. "وقد غلب الطابع الأيديولوجي في التطبيق النقدي آنذاك، بل لست حتى اليوم أستبعد الأفق الأيديولوجي في التطبيق النقدي الأدبي"[7]، فالنقد مهما تحريت فيه الموضوعية، سيظل ذا طابع أيديولوجي وذاتي، ذلك أنه"لا يمكن أن يكون علميا خالصا، بل سيبقى دائما في النهاية على الرغم من أدواته ومعاييره الموضوعية، نابعا من الاختيار الأيديولوجي للناقد"[8].

---

[1] *العالم* ، محمود أمين ، "زكي نجيب محمود من التحليل الجزئي إلى الرؤية الشاملة"، مرجع سابق. ص14.

[2] نمر ، نسيب ، "ارتباط الفلسفة بالأدب عند محمود *العالم*"، ضمن كتاب **دراسات مهداة** ، مرجع سابق. ص139.

[3] المرجع السابق،ص141.

[4] *العالم*، محمود أمين، **الإبداع والدلالة**، مرجع سابق. ص76.

[5] المرجع السابق،ص767.

[6] *العالم*، محمود أمين، **أربعون عاما من النقد التطبيقي**، مرجع سابق. ص7.

[7] *العالم*، محمود أمين، **الإبداع والدلالة**، مرجع سابق. ص200.

[8] سالم ، حلمي ، "محمود، وأمين، وعالم، (شهادات شخصية)، ضمن كتاب **دراسات مهداة**، حوار مع محمود *العالم*، مرجع سابق. ص85.

إن هذه المرحلة في التطبيق النقدي، هي مرحلة الإزدواج بين رؤية نظرية نقدية من ناحية، وعدم القدرة على تطبيق هذه الرؤية تطبيقاً صحيحاً في العملية النقدية من ناحية أخرى، مما جعل الممارسة النقدية يغلب عليها طابع التعميم والتوجيه السياسي والاجتماعي دون خلوها من البعد الجمالي الفني[1]. وفي هذه المرحلة يتعانق فيها البحث عن تحديد الضرورة في الصنيع الأدبي، مع تحديد الدلالة التاريخية والاجتماعية يقول: "كنت وما زلت أرى أن العمل الأدبي والفني هو معلول إبداعي للواقع الاجتماعي وهو في الوقت نفسه قوة فاعلة محركة فيه؛ ولهذا فهو نتيجة وعلة في آن واحد، هو دلالة اجتماعية، قيمة جمالية في آن واحد، وهو بهذا شكل ومضمون تقوم بينهما علاقة عضوية ضرورية"[2].

وقد انعكس هذا التصور في بعض المقالات المبكرة مثل المقالة الخاصة بالزمن عند توفيق الحكيم، كذلك البيان الذي نشره كل من *العالم* وعبد العظيم أنيس، رداً على مقال للدكتور طه حسين. والذي انتهيا فيه إلى أن مضمون الأدب في جوهره أحداث تعكس مواقف ووقائع اجتماعية، وأن الصورة الأدبية أو الصياغة عملية لتشكيل هذا المضمون، وأن تحديد الدلالة الاجتماعية للمضمون الأدبي لا يتعارض مع توكيد قيمة الصورة أو الصياغة الأدبية، وبناء على ذلك فإن النقد الأدبي، ليس دراسة لعملية الصياغة في صورتها الجامدة، بل هو استيعاب لكافة مقومات العمل الأدبي، ومايتفاعل فيه من علاقات وأحداث وعمليات، وبهذا يصبح الكشف عن المضمون الاجتماعي ومتابعة العملية الصياغية للعمل الأدبي مهمة واحدة متكاملة[3].

المرحلة الثانية: تقع في الستينات، وقد جاءت امتداداً للأولى برؤيتها الدلالية الاجتماعية للإبداع الروائي والقصصي، وإن حاولت تعميق قدرتها على تحديد واكتشاف البنية الفنية والقيمة الجمالية في ارتباط حميم بهذه الرؤية الدلالية. فهي نقلة أكثر نضجا من المرحلة الأولى في الممارسة النقدية، تتسم بمحاولة الاقتراب من إزالة هذا الإزدواج الذي كان وما يزال قائما[4]. وقد كان هناك في هذه المرحلة محاولة للبحث عن التقنيات التطبيقية والعناية بالشكل الفني دون التخلي عن علاقته الضرورية العضوية بالمضمون. ولعل أبرز ما يعبر عنه هذه المرحلة هو كتاب (تأملات في عالم نجيب محفوظ) [5].

---

(1) *العالم*، محمود أمين، **أربعون عاما من النقد التطبيقي** ، مرجع سابق. ص8.

(2) *العالم*، محمود أمين، **الإبداع والدلالة**، مرجع سابق. ص77.

(3) المرجع السابق،ص77-78.

(4) *العالم*، محمود أمين، **أربعون عاما من النقد التطبيقي** ، مرجع سابق. ص8.

(5) *العالم*، محمود أمين، **تأملات في عالم نجيب محفوظ**، مرجع سابق. ص79.

المرحلة الثالثة: والتي تمثل مرحلة أخيرة طوال الثمانينات والتسعينات، فقد كانت مثل المرحلة الثانية امتداداً للأولى من حيث الحرص على الدلالة الاجتماعية، وإن كانت أنضج من الثانية، فهذه المرحلة أعمق غوصا في محاولة التعرف وتحديد تضاريس البنية الفنية للرواية والقصة في أدبنا العربي المعاصر، وأكثر امتدادا في محاولة الكشف عما بين هذه البنية الفنية والدلالة العامة من علاقة جدلية حميمة[1].

ولعل أبرز ما يعبر به عن هذه المرحلة كتاب (ثلاثية الرفض والهزيمة) الصادر (1985)

والذي تعرض فيه بالنقد للمدرسة البنيوية من حيث منهجيتها الثابتة السكونية، وعدم مراعاتها للسياق التاريخي والاجتماعي للإبداع الأدبي، فضلا عن تاريخه الأدبي نفسه. كذلك فرّق في هذا الكتاب بين الدراسة الأدبية والنقد الأدبي، حيث أشار إلى إمكانية الوصول إلى أساس علمي راسخ للدراسات الأدبية، أما النقد الأدبي فقد يستفيد من علم الدراسات الأدبية[2].

وقد أكد *العالم* في مقدمة هذا الكتاب بعض المفاهيم النقدية ومنها :

1- إن العمل الأدبي ذو طابع إبداعي لا ينبغي أن تحدَه أوتقيده معايير نظرية مسبقة أومطلقة.

2- أسبقية الممارسة على التنظير، أي ضرورة اختيار النظرية وإغنائها دائما بالممارسة.

3 - الممارسة النقدية تتسم بطابع تركيبي إبداعي يرتفع بها عن الحدود التحليلية الخالصة.

4- حدد *العالم* في مقدمة هذا الكتاب الإطار العام للنظرية التي يتبناها في النقد الأدبي والتي تنظر إلى الأدب بأنه "عمل منتج دال، مشروط اجتماعيا وتاريخيا بملابسات نشأته وبفاعليته الدلالية، وبأنه ليس مجرد عمل يكرر الواقع، بل هو بطبيعته الإبداعية إضافة تجديدية إلى الواقع، وهو ليس مجرد قيمة معرفية مضافة بل هو كذلك ذات فاعلية مؤثرة تنبع من بنيته الإبداعية"[3].

5- من التعسف الاقتصار على تحديد صارم دقيق للمنهج النقدي ولأدواته الإجرائية بشكل قبلي، والتي تنطبق على الأعمال الأدبية عامة، ذلك لاختلاف طبيعة الأجناس الأدبية[4].

رابعاً- النقد والمنهج النقدي:

---

[1] *العالم*، محمود أمين، **أربعون عاما من النقد التطبيقي** ، مرجع سابق. ص8-9.

[2] *العالم*، محمود أمين، **الإبداع والدلالة**، مرجع سابق. ص81.

[3] المرجع السابق،ص82.

[4] المرجع السابق،ص82.

وعن منهج *العالم* في النقد الأدبي، فإنه كان يبحث عن منهج في النقد الأدبي يجمع بين البنية الفنية والدلالة الاجتماعية في دراسته للظاهرة الأدبية، مؤكدا على أهمية بل ضرورة اكتشاف البنية الداخلية التي بها تتحقق أدبية الصنيع الأدبي، رافضاً عند دراستها - البنية الداخلية - القول بنموذج واحد للأعمال الأدبية جميعا لأنه يقلص التجربة الأدبية إبداعاً ونقداً، وإنه يتناقض مع الإبداعية في العمل الأدبي، ولا يستطيع التمييز والمفاضلة بين الأعمال الأدبية من حيث قيمتها، فتتساوى بمقتضاه أرفع الأعمال الأدبية وأخسها[1].

هذا ومن الجدير ذكره بأن *العالم* وأنيس في كتابهما (في الثقافة المصرية 1955) قد لخصا الأسس العامة التي تقوم عليها حركتهم النقدية والإبداعية الحديثة، عادين أنفسهم على خلاف بيّن مع أصحاب المدرسة القديمة وذلك بالأسس التالية :

1- إن مضمون الأدب في جوهره أحداث تعكس مواقف ووقائع اجتماعية، وأن الصورة الأدبية أو الصياغة، عملية لتشكيل هذا المضمون وإبراز عناصره وتنمية مقوماته.

2- إن تحديد الدلالة الاجتماعية للمضمون الأدبي لا يتعارض مع توكيده قيمة الصورة أو الصياغة الأدبية.

3- إن النقد الأدبي - على هذه الأسس السابقة - ليس دراسة لعملية الصياغة في صورتها الجامدة فحسب، بل هو استيعاب لكافة مقومات العمل الأدبي، وما يتفاعل فيه من علاقات وأحداث وعمليات. وبهذا، يصبح الكشف عن المضمون الاجتماعي ومتابعة العملية الصياغية للعمل الادبي، مهمة واحدة متكاملة.

4- من هنا يقرر كلاهما بأن العلاقة بين الصورة والمادة أو بين الصياغة والمضمون، لا تكون علاقة متآزرة متسقة إلا في الأعمال الأدبية الناجحة، انطلاقا من إيمانهما بأن الأدب بناء متراكب ينمو نمواً داخلياً ويصوغ واقعاً اجتماعياً صايغة متسقة[2].

ويرى *العالم* بأن المدرسة النقدية الجدلية - والذي هو من ممثليها - هي من أبرز المدارس النقدية التي سادت في الخمسينات والستينات، والتي لا تزال تشكل أهم الاتجاهات في النقد الأدبي العربي المعاصر سواء من الناحية النظرية الخاصة أم التطبيقية[3]. وإن جوهر الدراسة النقدية الجدلية، تأكيدها على العلاقة الموضوعية التفاعلية – تأثيرا وتأثرا – بين الواقع الاجتماعي

---

[1] *العالم*، محمود أمين، **ثلاثية الرفض والهزيمة**، مرجع سابق. ص12-13.

[2] *العالم*، محمود أمين، **في الثقافة المصرية**، مرجع سابق. ص49-50.

[3] *العالم* ، محمود أمين ، الجذور الفلسفية العربية مؤتمر الجامعة الأردنية (2)، مرجع سابق. ص90.

الطبقي وبين الإبداع الأدبي سواء من حيث مضمون الأدب أم من حيث شكله، وإن الممارسة النقدية الجدلية الصحيحة لهذه المدرسة هي التي تمتلك النظرة الجدلية الصحيحة للعلاقة بين أدبية الأدب وواقعية الواقع بتأكيدها على خصوصية واستقلالية التعبير الأدبي دون أن تنفي معلوليته أو انعكاسه الإبداعي غير المرائي لواقع الخبرات الذاتية، الاجتماعية من ناحية، ودون أن تنفي فاعليته المؤثرة في هذا الواقع من ناحية ثانية، ودون أن تغفل من ناحية ثالثة قيمته الفنية في ارتباطه بالمعلولية والفاعلية[1].

إن كل النقاد الذين عبّروا نظرياً أو تطبيقياً عن هذه النظرية قد تأثروا بالماركسية أو استلهموها في تصوراتهم وتطبيقاتهم النقدية. ولهذا فإن المادية الجدلية والتاريخية تعد الأساس المنهجي بشكل عام لهذه المدرسة النقدية، التي لا تسعى إلى فرض جذورها الإبستمولوجية والفلسفية عامة على العمل الأدبي المدروس، وإلا وقعت في مثالية تتعارض مع فلسفتها نفسها، وإنّما تسعى إلى اكتشاف آلياتها نفسها في قلب النص الأدبي، وفي علاقة هذا النص في سياقه التاريخي الأدبي والتاريخي الاجتماعي، وتقويم النص الأدبي في ضوء هذا كله[2]. مؤكدا - *العالم* - بأن القوانين الداخلية في العمل الأدبي، يجب أن لا تقف عند النص الأدبي المحدد، ولكن يجب أن ترتبط بالقانون الأشمل والتاريخ الأشمل ألا وهو النص الاجتماعي أو السياق الاجتماعي، مشيرا إلى أن الباحثين الذين يتسلحون بالفكر المادي الجدلي هم أقدر الناس على اكتشاف أسرار العمل الأدبي وكشف آلياته الداخلية وعلاقاته الخارجية ومعلوليته للواقع[3].

لقد تسلّح *العالم* بالمنهج المادي الجدلي والفكر الماركسي في ممارسته النقدية، متحركا في النقد الأدبي معتبرا إياه جزءاً متكاملاً من النضال الفكري والتطبيقي من أجل التجديد والتغيير والثورة في أدبنا وحياتنا السياسية والاجتماعية والواقعية عامة. مؤمنا بالمنهج المادي الجدلي التاريخي في تقييم الأدب وتفسيره، سواء من الناحية الجمالية أو من الناحية الدلالية[4].

وقد أشار *العالم* إلى أن هناك قسمات أساسية تتحدد لما يمكن أن نسميه النقد الجدلي تتمثل في أنه:

1- ليس بالنقد الأيديولوجي، وإن تضمنت جذورا أيديولوجية.

---

(1) المرجع السابق،ص91.

(2) المرجع السابق، ص93.

(3) أبوعوف، عبد الرحمن، **حوار مع هؤلاء**، مرجع سابق. ص133-134.

(4) فرج ، نبيل ، محمود أمين *العالم* يتحدث عن تجربته الفكرية، مرجع سابق. ص26-27.

2- النظرية الجدلية لا تزعم علميتها كاملة، وهي تفرق بين الدراسة العلمية للأدب التي يمكن أن تحقق لنفسها العلمية، وبين النقد الأدبي الذي سيظل يحتفظ إلى حد كبير بهامش أيديولوجي مهما بذل من جهد للاقتراب من الموضوعية والعلمية.

3- النظرية الجدلية لا تدرس الأدب كوثيقة نفسية أو اجتماعية، وإنما كعمل إبداعي وكيان جمالي له خصوصيته التعبيرية وله ذاته المؤثرة[1].

ومن الجدير بالذكر أن *العالم* ومن خلال مسيرته النقدية قد خلص إلى أن هناك بعض الملاحظات على حركة النقد الأدبي العربي الحديث والمعاصر منها:

1- إن النقد الأدبي العربي القديم مرتبط من الناحية النظرية بالفلسفة العربية الإسلامية القديمة المتأثرة بالفكر اليوناني.

2- إن التصورات والمفاهيم الأساسية للفكر النقدي العربي، هي صدى لتصورات ومفاهيم نقدية أوروبية، وإن كانت في أغلب الأحيان استجابة لاحتياجات اجتماعية موضوعية أسهمت في استيعابها.

3- إن الطابع الأغلب لمختلف المدارس النقدية هو طابع التوفيقية والانتقائية والضعف المنهجي.

4- تكاد المدرسة النقدية الجدلية والمدرسة النقدية الوضعية – البنيوية – أن تتصدرا ساحة الفكر النقدي العربي المعاصر، وتقوم بينهما مواجهة صراعية على المستوى المنهجي والفلسفي.

5- إن الضعف النظري والتطبيقي في النقد الأدبي العربي الحديث والمعاصر إنما يرجع إلى ضعف الفكر النظري النقدي عامة في ممارساتنا السياسية والاجتماعية والتي تتسم بالتوفيقية وبالتعارض بين ما هو نظري وتطبيقي.

6- إن مستقبل الفكر العربي، بل المستقبل العربي نفسه، رهن امتلاكنا العلمي النقدي لحقائق ومشكلات عصرنا العلمية والتكنولوجية[2].

إنّ المتتبع لكتابات *العالم* النقدية، يجد أن هناك تباينا بين الكتابات التي تنتمي إلى مرحلة الخمسينيات والكتابات التي تنتمي إلى الثمانينيات، وهذا ما اعترف *العالم* نفسه، في مقدمة كتابه (أربعون عاما من النقد التطبيقي) فكتابات الخمسينيات تمت في سياق محتدم بالصراعات الوطنية

---

[1] *العالم* ، محمود أمين ، الجذور الفلسفية الجامعة الأردنية (2) ، مرجع سابق. ص93.

[2] *العالم*، محمود أمين، **مفاهيم وقضايا إشكالية**، مرجع سابق. ص259.

والاجتماعية والقومية العاصفة، مما أثر على الجانب التحليلي والتقييمي للممارسة النقدية[1]. *فالعالم* لم يكن يقوم في هذه المرحلة بدور نقدي فقط، بل كان وجهاً سياسياً كذلك، وهذا ما يفسر سبب جنوحه أحيانا إلى الجانب الاجتماعي، فالمعركة في هذه المرحلة المحتدمة بالصراعات لم تكن معركة نقدية فقط، بل كانت معركة أيديولوجية أكثر منها معركة نقدية[2]. بينما جاءت كتاباته النقدية - وخاصة ما يتعلق بالرواية - في المرحلة المتأخرة عالقة بالنقد المضموني الذي يهمل الشكل لصالح ما تقوله الرواية، أو ما يفترض الناقد أن تقوله. ويبدو كذلك بأن *العالم* في نقده الثمانيني والتسعيني متحررٌ قليلا من النزعة التعليمية التي سادت نقده في الخمسينيات ومنتصف الستينيات. وهو يؤمن في قراءته الراهنة، بحرية الكاتب في أن يأخذ نصَّهُ الوجهةَ التي يريد[3].

إن بواكير النشاط النقدي عند *العالم* والمتمثل في كتاب (في الثقافة المصرية) والمطبوع بالمنهج الجدلي، وبتغليب الدلالة الاجتماعية للنصوص على دلالتها الفنية، انطلاقا من فلسفته الماركسية ومنهجها العلمي، المبني على المادية التاريخية في رصد ظواهر المجتمع. يؤخذ عليه استخدامه وانحرافه بالنقد عن مسار الأعمال الأدبية صوب الدعاية السياسية، الأمر الذي أدّى إلى تغييب الدور التجديدي للناقد، لما ينطوي عليه منهجه النقدي من سعي جاد لإرساء ضوابط نقدية غير مألوفة قبلاً، تهتم بمضمون الأدب وصياغته في آن. وأسباب هذا التغييب يعود إلى :

1-السياق التاريخي الاجتماعي المواكب لانطلاقة *العالم* النقدية، والذي أدّى إلى بروز الأدب الواقعي أو (الواقعية الاشتراكية) من جهة والنقد الأدبي الوثيق الصلة بقاعدته الاجتماعية من جهة أخرى.

2-الصراع الأيديولوجي كوجه من وجوه الصراع السياسي المحتدم آنذاك. إلا أن نتاج *العالم* لاحقا قد برهن على اقترابه عمليا من الموازنة ما بين الدلالة الاجتماعية والدلالة الفنية عبر توغل أوسع في البنية الجمالية للأعمال الأدبية، الأمر الذي كانت تشوبه عقبات عديدة في كتاب (في الثقافة المصرية) [4].

وعلى الرغم من أن بدايات *العالم* النقدية قد تميزت بكونها وليدة الواقع العربي الساعي آنذاك إلى التحرر والاستقلال من التبعية، إلا أنه يدرك كذلك بأن الممارسة النقدية تتفاعل مع

---

[1]صالح ، فخري ،(1997) ، أربعون عام من النقد التطبيقي ، **الطريق (2)** ، ، مرجع سابق. ص7.

[2]سالم ،حلمي ، "محمود، وأمين، وعالم، (شهادات شخصية)، ضمن كتاب **دراسات مهداة** ، مرجع سابق. ص80-81.

[3]صالح ، فخري ،(1997)، محمود *العالم* من النقد الواقعي إلى آفاق التحليل النصي ، **الطريق (2)** ، مرجع سابق. ص171.

[4]صيداوي، رفيق رضا ،(1997)، *العالم* بين المنهج الجدلي والسوسيولوجيا النصية الجدلية، **الطريق (2)** ، بيروت. ص178-179.

شروطها التاريخية، وأن هناك دوراً تغييراً للأدب والنقد، و*العالم* كذلك واكب الحركة النقدية الحديثة، ومناهجها الغربية بغية التفاعل معها والاستفادة منها، وأنه على الرغم من أن الهم الوطني القومي هو المتواجد في أساس نتاج *العالم* النقدي، فإن هذا النتاج قد تميز بابتعاده عن الأحكام الشخصية، وأن النقد عنده هو مسؤولية علمية وطنية[1].

ويؤكد *العالم* أنه على الرغم من أن مختلف الاتجاهات في نقدنا العربي الحديث والمعاصر هي أصداء لتيارات نقدية أوروبية، فإن التأثر بتيار فكري أو أدبي لا يعني غربته عن واقع خبرتنا الحية، لأن التأثر بفكر أجنبي أيا كان لا يمكن أن يتحقق ويتحول إلى بنية فكرية محلية وطنية، ما لم يكن في الواقع المحلي الوطني من المعطيات الموضوعية ما يتيح لهذا التأثر أن يتحقق وينتشر. ومن هنا فإنه على الرغم من أن التيارات النقدية العربية عامة هي أصداء لتيارات نقدية في الفكر الأوروبي، إلا أنها في الحقيقة إلى جانب ذلك تعبير عن وقائع ومعطيات تاريخية اجتماعية موضوعية عربية[2].

وأنّ احتكاك *العالم* بالتيارات الفكرية والفلسفية الجديدة، قد أسهم ذلك في مراجعة العديد من الحتميات التي لم تكن تهتز، وليس معنى ذلك أن *العالم* قد ترك منطلقاته الأولى الأساسية. لقد أوضح *العالم* في المقدمة الجديدة لكتاب (في الثقافة المصرية ط3)، اعتراضه على تسمية منهجه السابق بمجرد المنهج الاجتماعي، مشيراً "إننا نختلف مع من يسمي هذه الرؤية النقدية بالرؤية الاجتماعية، لأنها ليست مقصورة على الجانب الاجتماعي للعمل الأدبي وحده وإنما هي تشمل مجمل بنيته التعبيرية الجمالية في سياقها التاريخي، الأدبي والاجتماعي، وفعاليتها الموضوعية"[3].
ويقول أيضا: "إلا أننا نقرأ أننا في الكثير من تطبيقاتنا النقدية كانت العناية بالدلالة الاجتماعية والوطنية للعمل الأدبي تغلب على العناية بالقيمة الجمالية، ولهذا نفسر هذا فقط - أو بالأحرى نبرره - بأن هذا ما حدث في لحظات كانت تحتدم فيها المعارك الوطنية والاجتماعية، وإن كان هذا صحيحا في بعض الأحيان، وإنما نفسره في الحقيقة بعدم امتلاكنا للوسائل والآليات الإجرائية للتحديد وكشف العلاقة بين الصياغة والمضمون، بين القيمة الجمالية والدلالة العامة، كشفا موضوعيا دقيقا، ولعل أثمن ما تعلمناه طوال هذه السنوات هو محاولة الخروج من الأحكام العامة سواء في ما يتعلق بالدلالة المضمونية أم القيمة الجمالية، إلى تحديد آليات هذه الدلالة وهذه القيمة على نحو أكثر دقة"[4].

---

(1) المرجع السابق،ص183.

(2) *العالم* ، محمود أمين ، الجذور المعرفية والفلسفية، الجامعة الأردنية (2)، مرجع سابق. ص75.

(3)سالم ، حلمي ، محمود، وأمين، وعالم، (شهادات شخصية)، ضمن كتاب **دراسات مهداة**، مرجع سابق. ص84.

(4) المرجع السابق،ص86.

لقد ساهم *العالم* في تطوير النقد الأدبي العربي والخروج به من حدود التذوق النصي المبتور والأحكام الجزئية التي كانت تقف عند الألفاظ والمعاني، ومن النظرية الاجتماعية الوصفية إلى امتداد متطور بالنقد الأدبي العربي إلى آفاق أرحب وأعمق من هذه الحدود، ومنهج أكثر واقعية وديناميكية ينظر إلى العمل الأدبي في صورته، في شكله، في صياغته، في بناءه العضوي المتكامل، كما ينظر في مضمونه الإنساني والاجتماعي، كما يكشف أسرار اللقاء الحي بين هذا البناء، هذا المضمون، من ناحية، وبين العمل الأدبي والحياة من حوله من ناحية أخرى، بطريقة جدلية تبرز القيمة الجمالية، والدلالة الإنسانية والاجتماعية، وتحدد الأثر الموضوعي لهذا العمل الأدبي في الحياة[1].

لقد شكل *العالم* تياراً هاماً ومؤثراً في النقد المصري المعاصر، إذ أن منهجه النقدي يستوعب - في الأساس - الاعتبارات الاجتماعية، وحتى قبوله للفكرة الجمالية في الفن مثلا له حدوده، إذ يرى أنه حتى القيم الجمالية إنما هي أحد الإفرازات الاجتماعية، وإن أي قيمة جمالية في حد ذاتها لا تكتسب رواءها أوطلاوتها إلا من خلال العملية الاجتماعية في جزئياتها وكلياتها. ذلك أن الفن ليس نشاطا ذهنيا، بقدر ما هو نشاط اجتماعي يدخل في علاقة جدلية مباشرة مع المجتمع ليغير المفاهيم والقيم والتصورات[2].

من الواضح أن *العالم* ساهم من خلال جهوده النقدية المستمرة والمتميزة في تطوير النقد الأدبي من حركة أدبية متخصصة مترفعة معزولة داخل النص الادبي وحده، أوداخل الأديب وحده، إلى منبر حي من منابر الصراع الاجتماعي والتنوير الإنساني والثورة الحضارية، وقد أصبح النقد الأدبي بفضل هذه المساهمة تعبيرا عن الصراع الفكري في المجتمع. وأصبح كذلك جانبا حميما من معركة الثورة الثقافية عامة في مجتمعاتنا العربية المعاصرة، امتدادا لأفضل ما في تراثنا القديم واستجابة خلاقة لنبض التجديد والثورة في حياتنا وعصرنا[3].

علماً أن النقد أصبح يحتضن الصراع أوالجدل الاجتماعي في صورته الخاصة والعامة معا. إنه جسر بين الخاص والعام الفني، والخاص والعام الاجتماعي أو السياسي، وإنه إذا كان الفن مثلا نقدا للحياة وتجديدا لها، فالنقد هو نقد للنقد، وتجديدا لهذا التجديد[4].

---

[1] فرج، نبيل ، محمود أمين *العالم* يتحدث عن تجربته الفكرية ،مرجع سابق. ص27-28.

[2] فرح ، مجدي ، (1973)، حوار في النقد والسياسة مع *العالم* ، **الآداب** ، العدد الثامن آب، السنة (21)، مرجع سابق. ص14.

[3] فرج ، نبيل ، (1970) ، "محمود أمين *العالم* يتحدث عن تجربته الفكرية"، **المجلة** ، مرجع سابق. ص28.

[4] فرح ، مجدي ، حوار في النقد والسياسة مع *العالم*، **الآداب**، مرجع سابق. ص15.

الخاتمة

قائمة المصادر والمراجع

والملخص باللغة الإنجليزية

الخاتمة

في ختام هذه الأطروحة الأكاديمية يمكن للباحث إجمال أهم الاستنتاجات التي توصل إليها:

أولا: ربط *العالم* بين أزمة الفكر العربي المعاصر وبين أزمة الواقع العربي، إذ أن أزمة الفكر ليست بنظره سوى انعكاس لأزمة الواقع والتي تعود في بعض منها إلى الثنائية التي حكمت إطاره النظري منذ عصر النهضة، كذلك ما يعانيه الواقع العربي من تخلف وتبعية .

ثانياً: نفذت الدراسة إلى الأصول المرجعية والفكرية والفلسفية التي حكمت طبيعة المشروع الفكري والنقدي عند *العالم*. والتي هي أصول ترجع للفلسفة الماركسية. فقد عاش *العالم* مشروعه الفكري والنقدي، بروح المفكر الماركسي الذي يؤمن بأن الماركسية والعلم يمكن لهما أن ينقذا الواقع العربي من إخفاقاته. فمن شأن التحليل العلمي الماركسي لقضايا هذا الواقع تقديم البديل الحضاري والفكري والسياسي للعرب.

ثالثاً: ما يميز مشروع *العالم* النهضوي هو ربطه الفلسفة بالعلم والثقافة والأدب والمجتمع، فهو لا يفصل الإطار النظري عن الإطار العملي، فقد جمع في مشروعه الفكري بين كونه صاحب مشروع فكري، وبين ظهور النزعة النقدية الواضحة في كتاباته، مزاوجاً في هذا الخصوص بين الفكر والممارسة. فشخصية *العالم* عبر مسار تطوره الفكري عبارة عن انموذج واضح للجدل الخلّاق بين الفكر والممارسة.

رابعاً: أظهرت الدراسة تحول *العالم* من الفلسفة المثالية إلى الماركسية، التي تعامل معها بوصفها منهجا وأداة للتحليل، مما اعطاه إمكانية للنقد الذاتي ومراجعة مواقفه.

خامساً: موقف *العالم* من انهيار النموذج الاشتراكي السوفييتي، بأن هذا الإنهيار لا يعني أن قوانين الاشتراكية خطأ، ولا يعني سقوط الاشتراكية كهدف انساني، وأن الماركسية لم تفشل وإنما الذي فشل هو الرؤيا الجامدة لها وعدم تطورها بتطور الخبرة العملية وتطور العلوم.

سادساً: لقد وجه *العالم* نقده للفكر العربي في مختلف مستوياته وأشكاله، لأن الفكر العربي بنظره هو خطاب ينتمي إلى الأيديولوجيا، ويفتقد الإحاطه والعمق والاتساق المعرفي النظري العلمي بالواقع العربي ومعطياته المختلفة. وأرجع تأزم الفكر العربي إلى الدولة العربية المتسلطة وهشاشة مشروعاتها التنموية.

سابعاً: بعد دراسة *العالم* وتحليلة للتيارات والإتجاهات الفكرية المعاصرة التي درست الواقع العربي والتراث، فقد خلص إلى أنها جميعاً تتسم بالهشاشة والسطحية في فكرها النظري، فضلاً عن التناقض بين فكرها وواقعها العيني الذي تتعامل معه. ان جوهر الاشكالية يكمن - في تقدير *العالم* - في العلاقة بين الحدود النظرية للفكر العربي وخصوصية واقعه، وأن حلقة الحسم والخلاص من

اشكالية الفكر العربي بين النظرية والتطبيق هي تنمية الفكر النظري العقلاني النقدي العلمي وإشاعته وتعميقه بمختلف الوسائل الإعلامية والتعليمية والثقافية.

ثامناً: أن موقف *العالم* من التراث يتمثل في أن نستلهم الأصول التراثية بمنهج عقلاني نقدي، وأن لا نتخذ الأصول التراثية والتسليم بها معياراً ثابتاً مطلقاً للحكم والتقييم والتقييد للحاضر فكراً وسلوكاً.

تاسعاً: لقد أخذ *العالم* على تفكير الحركات الأصولية ، بأنه يقوم على رؤية تماثلية مطلقة بين بداية الإسلام وما يحدث في عصرنا، كما أخذ على خطابها بالجمود والتسطيح، وأن الرفض اللاعقلاني والإنفعالي للواقع، الذي تعبر عنه هذه الجماعات والمواقف المتعصبه التي تتبناها، يسهمان في تكريس أوضاع التخلف والتبعية بدلاً من تغييرها. أن نظره *العالم* للإسلام كتراث ديني وثقافي ليس هي كما يزعم المشروع الاسلامي السياسي أقنوماً ماضوياً نهائياً مكتملاً جامداً، وإنما هو مشروع مفتوح على المستقبل بالعمل والإنتاج والتجدد والإبداع. وان *العالم* لا يدعو إلى انكار هذا المشروع الاسلامي أو اقصائه، وإنما الدعوة أن يجدد المشروع رؤيته تجديداً عقلياً واجتماعياً، بما يتلائم ومستجدات العصر واحتياجات المجتمع.

عاشراً: ان الحداثة - بنظر *العالم* - لا تعني اهدار الماضي التراثي، وإنما استيعابه استيعاباً نقدياً، كذلك لا تعني تقليد المنجزات تقليداً أعمى، بل استيعابها استيعاباً عقلانياً نقدياً واعياً.

الحادي عشر: لقد انطلق *العالم* في معالجته للقضايا من واقعه الاجتماعي، وان الهم الذي رافقه على مدار حياته هو كيف يعالج مشكلات واقعه، حتى في نظرته للممارسات الدينية والدولة الدينية، فمعيار الحكم عنده على هذه الممارسات هو الدلالة الموضوعية والوظيفة الاجتماعية التي تقوم بها.

الثاني عشر: الفلسفة - بنظر *العالم* - أداة للتغيير والتقدم وليس أداة للفهم والمعرفة. وان الفلسفة التي ينشدها هي الفلسفة المادية التي تشارك بفاعلية بتغيير هذا الوجود. *فالعالم* رائد فلسفة العلم في الوطن العربي، وان الطابع العام في كتاباته هو الطابع السجالي النقدي الجدلي الذي يتفاعل مع الأحداث السياسيه والاجتماعية.

الثالث عشر: ثمة اتساق كبير بين مفهومي الأدب والنقد عند *العالم*، ويعود ذلك إلى صدورها عن أسس فلسفية وأيديولوجية واحدة، هي أسس الفلسفة الماركسية والتي جعلته يمتلك رؤية متسقة للواقع والمجتمع والثقافة. *فالعالم* يستند في رؤيته لمفهوم الأدب إلى هذه الخلفية الماركسية والى منطقه الجدلي، لذلك فهو لا ينظر إلى الأدب في ذاته، وإنما في العلاقات المتشابكة والمتشعبة التي يرتبط بها الأدب بالأديب والمجتمع.

الرابع عشر: إن نظرة *العالم* للأدب تكمن في أن الأدب معلول للأديب وللحياة الإجتماعية التي يحياها الاديب، وان الأدب مرتبط ارتباط العلة بالمعلول، عليّة جدلية، وانه لا معنى للأدب إلا

بصلته في المجتمع، فالبناء الأدبي يحمل رأياً في الحياة، وحكماً على الواقع وموقفاً من حركة المجتمع، وأن الأدب ليس انعكاساً مرآويا بل انعكاس جدلي، داعياً الأدباء إلى الالتزام بقضايا عصرهم ومجتمعهم، محذرهم من التورط في نظرة مثالية جامدة للواقع.

الخامس عشر: لقد تبنى *العالم* المنهج الواقعي ، والواقعية الاشتراكية تحديداً، والتي هي أكثر المدارس الواقعيه تقدماً ورقياً من حيث علاقتها بالمجتمع وتعبيرها عنه، والذي ينبع من الاساس الذي بنيت عليه وهو الأساس المادي الماركسي الذي يؤمن بقدرتها على امتلاك قانون حركة الأشياء، ومن ثم التحكم في توجيهها.

السادس عشر: إن الباب الذي دخل منه *العالم* الى النقد الادبي هو باب الفلسفة، والفلسفة العلمية على وجه خاص. فالجذور والركائز والخلفية العلمية، التي تتمثل في تحديد معنى الضرورة في التعبير الأدبي هي التي كانت في كتاباته النقدية. بالإضافة إلى جانب توجهه الفلسفي الاجتماعي الذي كان قد تبلور وتحدد باكتشافه الماركسية كمنهج وكنضرية أضاءت له امكانية للإجابه الفكرية والعلمية على كثير من أسئلة الفكر والواقع.

السابع عشر: للنقد عند *العالم* بعدين: فلسفي، وأيديولوجي. فالبعد الفلسفي، كون النقد أحد موضوعات الفلسفة، فإذا كانت الفلسفة تبحث عن القوانين الكلية التي تفسر الكون، فإن النقد يبحث عن القوانين التي تفسر النص. أما البعد الأيديولوجي، *فالعالم* اهتم بتحليل أيديولوجية النص وتقييمها والحكم عليها، رافضاً تسمية منهجه النقدي بالنقد الأيدولوجي، ذلك لأن كل نقد يتضمن بعداً أيديولوجياً، والناقد لا يسقط أيديولوجيته على النص، ولا يقحم الأيديولوجيا المحيطه اقحاماً تعسفياً، الا انه يدرس الخلفيات المعرفية التي تفسر النص.

الثامن عشر: تجربة *العالم* النقدية مرت بثلاث محطات:

الأولى: كان يسيطر عليها التفسير السياسي والايديولوجي للنصوص، وتنقصها المنهجية الواضحة في قرائة العلاقات الجدليه داخل النص.

أما المحطة الثانية: فقد استعان *العالم* فيها بالعديد من الأدوات المنهجية الحديثة.

أما المحطة النقدية الثالثة: فقد أصبح موقفه من المناهج النقدية واضحاً مكتملة فيها معالم المنهج الجدلي عنده.

وفي الختام فقد ظهر لنا ان الجهود الأدبية والنقدية عند *العالم* لا تقل اهمية عن جهوده الفكرية . وان *العالم* قد قدم ما يمكن تسميته بالنظرية في النقد والأدب، ركز فيها على الدلالة الاجتماعية في الأدب، وعلى أن الأديب أن يكون ملتزماً في أدبه بالانخراط في قضايا مجتمعه وأمته.

MOHAMMAD AMIN AL-ALEM
AS A THINKER AND A CRITIC OF LITERATURE

By
Bassam Ali Abdullah Momani
Supervisor
Dr. Walid Attari, Prof

ABSTRACT

This study, titled as "Mohammad Amin Al-Alem as a Thinker and a Critic of Literature" aimed at investigating the manifestations of his intellectual and critical project which spread throughout many decades, as well as to identify his literary and critical applied efforts. Al-Alem made a significant mark in the march of contemporary Arab thought where his efforts were parallel to the efforts of many contemporary Arab intellectuals who tried to launch many intellectual projects with different referential and philosophical origins. However, they are all characterized by both the clear tendency of the Arab thought, and the attempt to address the problematic of this thought.

Al-Alem represented an important stage in the development of contemporary Arab thought in this perspective. Although he was prominent as a Marxist thinker, he addressed knowledge, literary and critical fields that are manifestations of the structural crisis experienced by the contemporary Arab thought.

This study focuses on investigation and analysis of the features of the intellectual project at Al-Alem. The study significance stemmed out from the interest of this committed thinker of all consequences of the problematic specific of Contemporary Arab thought, especially both modernity problematic with its manifestations, achievements and impact on the Arab thought and culture, as well as the problematic of political

ideology in the Arab world, specifically the problem of the Arab state, which is considered responsible for a large part for the declined level, problematic and crisis of contemporary Arab thought, as perceived by the researcher.

Al-Alem believed that the crisis of the contemporary Arab thought is only a reflection of the Arab reality; underdevelopment, dependency and division of the Arab reality in the economic, political, social and national levels are consequences of the crisis of the Arab thought.

This study attempts to investigate the referential intellectual and philosophical origins which ruled the nature of the intellectual and project at Al-Alem, which are of course referred to Marxist philosophy where Al-Alem found that such philosophy is qualified to understand the problems experienced by the Arabs, especially the bilateral problem that ruled the referential frames of this thought since Renaissance, and produced what might be named as modernization crisis.

The study showed that the literary and critical efforts at Al-Alem are not less than his intellectual and philosophical efforts in terms of originality. Further, it appeared that Al-Alem tried to present what might be called as a theory of critique and Literature where he focused on the social significance of the literature author and addressed the nature of his relationship with reality confirming in this regard on the theory of commitment in literature through which he inspired the Marxism view to literature. The write accordingly should apply the idea of commitment in its inclusive sense, which means that he should adhere to the issues of human progress and human struggle movement. Therefore, Literature is a human expression in its essence, and a commitment of a particular social position. However, in terms of the Arab literature, Arabian writer should engage in the issues of his nation and community so that his literature to be attributed as a "committed to literature".

قائمة المصادر والمراجع والدوريات:

العالم، محمود أمين، (1965)، **معارك فكرية**، (ط1)، **سلسلة شهرية** تصدر عن دار الهلال، ع (177).

ــــــ ، (1970)، **الثقافة والثورة**، "مقالات في النقد"، (ط1)، بيروت: دار الآداب.

ــــــ ، (1970)، **فلسفة المصادفة**، بحث في الفلسفة العلمية يؤكد الأساس الموضوعي للمصادفة ويحدد دلالتها في الفيزياء الحديثة، (ط1)، القاهرة، دار المعارف.

ــــــ ، (1972)، **الإنسان موقف**، (ط1)، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

ــــــ ، (1972)، **ماركيوز أو فلسفة الطريق المسدود**، (ط1)، بيروت: دار الآداب.

ــــــ ، (1973)، **الوجه والقناع في مسرحنا العربي المعاصر**،(ط1)، بيروت، دار الآداب.

ــــــ ، (1975)، **البحث عن أوروبا**،(ط1)، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

ــــــ ، (1984)، **توفيق الحكيم مفكرا فنانا**، (ط1)، القاهرة: دار شهدي للنشر.

ــــــ ، (1985)، **" أزمة ثقافة أم أزمة حكم؟!"**، **قضايا فكرية** الكتاب الأول، القاهرة: دار الثقافة الجديدة.

ــــــ ، (1986)، **الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر**،(ط1)، القاهرة: دار: الثقافة الجديدة.

ــــــ ، (1986)، **مصر بين التبعية والاشتراكية، قضايا فكرية**، القاهرة: دار الثقافة الجيدة.

ــــــ ، (1986)، **هل هناك إمكانية لتنمية رأسمالية مستقلة؟!، أزمة النظام الرأسمالي في مصر لماذا: إلى أين، سلسلة كتاب قضايا فكرية**، الكتاب الثالث والرابع، القاهرة: دار الثقافة الجديدة.

ــــــ ، وآخرون، (1988)، **"لغة الشعر العربي الحديث وقدرته على التوصيل"**، في قضايا الشعر العربي المعاصر (دراسات وشهادات)، **ندوة نظمتها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم**،(1981)، تقديم: عز الدين إسماعيل، الحمامات: المركز الثقافي الدولي.

ــــــ ، (1989)، **مفاهيم وقضايا إشكالية**، (ط1)، القاهرة: دار الثقافة الجديدة.

ــــــ ، (1990)، **(مصارحة لا ينقصها الطابع الشخصي.) الماركسية البيرسترويكا ومستقبل الاشتراكية**، سلسلة كتاب قضايا فكرية، الكتاب التاسع عشر، القاهرة: دار الثقافة الجديدة.

ــــــ ، (1992)، **سبعون عام على الحركة الشيوعية المصرية، رؤية تحليلية نقدية، قضايا فكرية**، الكتاب الحادي عشر والثاني عشر، القاهرة: دار الثقافة الجديدة.

العالم، محمود أمين، (1993)، **"الفكر العربي المعاصر بين الأصولية والعلمانية"، الأصوليات الإسلامية في عصرنا الراهن**، قضايا فكرية، الكتاب 13-14، القاهرة.

ـــــ ، (1994)، **أربعون عاما من النقد التطبيقي-البنية والدلالة في القصة والرواية العربية المعاصرة**، (ط1)، القاهرة : دار المستقبل.

ـــــ ، (1995)، **الهشاشة النظرية في الفكر العربي المعاصر، الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين، مجلة قضايا فكرية**، الكتاب الخامس والسادس عشر، القاهرة: قضايا فكرية للنشر والتوزيع.

ـــــ ، (1995)، **ثلاثية الرفض والهزيمة، دراسات نقدية لثلاث روايات لصنع الله إبراهيم، (تلك الرائحة، نجمة أغسطس، اللجنة)**، (ط1)، القاهرة: دار المستقبل العربي.

ـــــ ، (1997)، **"**إشكالية تجديد المشروع الاشتراكي**"، بحوث ومناقشات مهداة إلى مهدي عامل، (كتاب الطريق نحو تجديد المشروع الاشتراكي)، ندوة عقدت بين 16-18 أيار**، في فندق الكمودور (ط1)بيروت،.

ـــــ ، (1997)، **الإبداع والدلالة، "مقاربة نظرية وتطبيقية"**، (ط1)، القاهرة: دار المستقبل العربي.

ـــــ ، (1997)، **مواقف نقدية من التراث**، (ط1)، بيروت: دار الفارابي.

ـــــ ، (1998)، **الفكر العربي بين الخصوصية والكونية**، "ط2"، مصر الجديدة: دار المستقبل العربي.

ـــــ ، (1999)، **"العولمة... وخيارات المستقبل"، الفكر العربي بين العولمة والحداثة وما بعد الحداثة**، قضايا فكرية الكتاب التاسع والعشرون، القاهرة.

ـــــ ، (2000)، **الجذور المعرفية والفلسفية للنقد الأدبي العربي الحديث والمعاصر، ضمن بحوث مؤتمر (الفلسفة العربية المعاصرة مواقف ودراسات)**، "ط2"، الثاني، الجامعة الأردنية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

ـــــ ، (2000)، **من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل، "مساهمة في بناء المشروع النهضوي العربي**، (ط1)، القاهرة: دار المستقبل العربي.

ـــــ ، (2005)، **الثقافة والديمقراطية والهيمنة الأمريكية، تحديا للهيمنة الأمريكية ، الطريق إلى عولمة بديلة ديمقراطية، سلسلة كتاب قضايا فكرية**، العدد: 21 يناير، القاهرة: دار الثقافة الجديدة.

ـــــ ، (د.ت)، **ملاحظات حول نظرية الأدب وعلاقتها بالثورة الاجتماعية**، الجزائر: منشورات وزارة التعليم العالي والبحث العلمي.

العالم، محمود أمين، وآخرون، ((1986)، **الرواية بين الواقع والأيديولوجيا**،(ط1)،، اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع.

ــــــ ، وآخرون، (1998)، **اليسار العربي وقضايا المستقبل**، مركز البحوث العربية، تحرير: عبد الغفار شكر، القاهرة: مكتبة: مدبولي.

ــــــ ، وآخرون، (2005)، **التراث والديمقراطية في المنظومة الفكرية للدكتور علي أو مليل**، كتاب الفكر السياسي العربي، (ط1)، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

ــــــ ، وعبد العظيم أنيس، (1955)، **في الثقافة المصرية**، (ط1)، القاهرة: دار الفكر الجديد.

ــــــ ، وغائب طعمة فرحان، (1956)، **قصص واقعية من العالم العربي**، القاهرة: الدار المصرية للطباعة والنشر والتوزيع.

ــــــ ،(1986)، مصر بين التبعية والاشتراكية، **قضايا فكرية**، القاهرة.

حجازي أحمد عبد المعطي ، (1988)، **"في الرؤية والتجربة"، كتاب في قضايا الشعر العربي المعاصر**، تعليق: محمود أمين العالم، دراسات وشهادات تونس.

الأسد، ناصر الدين، وآخرون، (2005)، **النهوض العربي ومواكبة العصر**، (ط1) محمود أمين العالم، شبابنا والتحولات الحالية والمستقبلية، مراجعة وتقديم: صلاح جرار، الأردن: دار فرابي للنشر والتوزيع.

حسين، سوزان طه، (2009)، **معك**، (ط1)، ترجمة: بدر الدين عرودكى، مراجعة: محمود أمين العالم، القاهرة: المركز القومي للترجمة.

الحكيم، سليمان(2006)، **اعترافات شيخ الشيوعين العرب، محمود أمين العالِم**، (ط1)القاهرة: مكتبة مدبولي.

سي فضل، محمد، (2007)، "مع الأستاذ محمود أمين العالم في حوار حول الثوابت والمتغيرات في الوطن العربي"، **لقاء مع شهود القرن الراحل**، الجزائر: منشورات ثالة.

أسامة عزالدين ، (1999) "هموم النخبة وتحديات الواقع العربي المعاصر"، **دراسات مهداة إلى محمود أمين العالم في عيد ميلاده الماسي.** القاهرة، الناشر الجمعية الفلسفية المصرية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع .

عطية، أحمد عبد الحليم، (1999)، المقدمة، **دراسات مهداة إلى محمود أمين العالم في عيد ميلاده الماسي**. القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر.

العمراني، فاروق، (1995)، **النقد والأيديولوجيا**: بحث في تأثير الواقعية الاشتراكية في النقد العربي الحديث من خلال أعمال محمد مندور، ومحمود أمين العالم، وعبد العظيم أنيس، وحسين مروة، (ط1)، تونس.

الشريف ماهر وآخرون، (2009)، "محمود أمين العالم وبعض إشكاليات الفكر العربي المعاصر"، **محمود أمين العالم مفكرا وناقدا،** تقديم: وليد إخلاصي، (ط1)، حلب: نون للنشر.

إسماعيل، محمود (1999) "محمود العالم عقل فعال في عقول منفعلة"، **دراسات مهداة إلى محمود أمين العالم في عيد ميلاده الماسي،** القاهرة، الناشر الجمعية الفلسفية المصرية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع .

مروة، حسين (1978)، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية،** دار الفارابي : بيروت.

النشار، مصطفى، (2002)، **رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة في القرن العشرين،** (ط1)، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.

المرغشلي، هاني "تساؤلات حول التحولات"، (1999)، **دراسات مهداة إلى محمود أمين العالم في عيد ميلاده الماسي،** إشراف: أحمد عبد الحليم عطية، الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر.

تيزيني، طيب، (1976)، **من التراث الى الثورة، حول نظرية مقترحة في التراث العربي،** (ط1)، دار ابن خلدون: دمشق

سلوم، توفيق، (1980)، الماركسية **والتراث العربي والاسلامي، مناقشة لاعمال حسين مروة والطيب تيزيني،** دار الحداثة بيروت

الجندي، هيفاء، (1999) "عندما يستمد الفكر العقلاني العربي جوهره ومعناه من منهج محمود العالم الماركسي"، **محمود أمين العالم ناقدا ومفكرا**.

سلامة، يوسف ،(1999) "نقد الوعي الزائف عند محمود أمين العالم"، **محمود أمين العالم مفكرا وناقدا،** تقديم: وليد إخلاصي، (ط1)، حلب: نون للنشر.

الريق أحمد ،(1998)، ندوة بحثية تقييم واستشراف، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، العددان (3-4) يناير مارس إبريل يونيو.

النقاش، أمينة، (2010)، "محمود أمين العالم: المجتمع المصري في حاجة إلى حزب شيوعي"، **أدب ونقد**، العدد: (298)، يونيو ، القاهرة.

رشيد، أمينة والنقاش، فريدة وسالم، حلمي ، (1992)، هكذا تحدث محمود أمين العالم: خرجتُ من نيتشيه إلى ماركس لتغيير الواقع، **أدب ونقد**، السنة التاسعة، أكتوبر، ع:(86)، القاهرة.

مغيث، أنور ، (2007)، محمود أمين العالم يتحدث، **مجلة إبداع**، عدد(2-3)، ، القاهرة.

صيداوي، رفيق رضا (1997)، العالم بين المنهج الجدلي والسوسيولوجيا النصية الجدلية، **الطريق 2**، ، بيروت.

الموجي، سامح ،(2003)، محمود العالم بين الأيديولوجية وثنائيات الفكر العربي، (3)، **أدب ونقد**، عدد: (213)، مايو ، القاهرة.

الموجي، سامح ، (2003)، محمود العالم وثنائيات الفكر العربي (2)، **مجلة أدب ونقد**، ع(209)، السنة الثامنة عشر، يناير ، القاهرة.

الموجي، سامح ، (2003)، موقف أمين العالم من الأيديولوجية، **أدب ونقد**، ع(213)، مايو، القاهرة.

جلال، شوقي ،(1998)، اليسار العربي وسوسيولوجيا الفشل، تعقيب: محمود أمين العالم، ندوة فكرية: الفكر العربي المعاصر، تقييم واستشراف، **مجلة عالم الفكر**، م26، ع (3-4)، الكويت.

فضل، صلاح ،(1995) محمود العالم والعودة إلى المستقبل، مجلة إبداع، م 12، ع(7)، مصر .

بلقزيز، عبد الإله ، (2006)، محمود أمين العالم: تجربتي السياسية قدمت لي معنى آخر لوجودي، **المستقبل العربي**، السنة الثامنة والعشرون، كانون الثاني ، يناير، ، ع(323)، بيروت.

الموضي، عبد الرحمن،(1990)، حوار مع هؤلاء، **كتاب في الثقافة الجديدة**، ع(2)، أكتوبر.

شكر، عبدالغفار، (1997)، العالم: الإنسان والمناضل، **مجلة الطريق**، ع(2)، آذار، نيسان، مارس إبريل، ، بيروت.

صالح فخري ،(1997)، أربعون عام من النقد التطبيقي، **مجلة الطريق**، عدد(2)، بيروت.

صالح فخري ،(1997) ،محمود العالم من النقد الواقعي إلى آفاق التحليل النصي، **مجلة الطريق**، عدد (2)، بيروت.

الشريف، ماهر، (1997)، العالم مهموم بهموم الفكر والواقع العربيين، **مجلة الطريق**: (مجلة فكرية سياسية شهرية تصدر مرة كل شهرين مؤقتا)، ع (2) ، السنة (56)، بيروت.

فرح، مجدي،(1973)، حوار في النقد والسياسة مع العالِم، **مجلة الآداب**، ع(8)، آب أغسطس، ، السنة (21)، بيروت.

فرح، مجدي، (1993)، حوار في النقد والسياسة مع محمود أمين العالم، **مجلة الفكر والفن المعاصر**، ع(125)، إبريل ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

فرح، مجدي ،(1993)، حوار مع العالِم، تجريه مجدي فرح في النقد والسياسة، **مجلة الفكر والفن**، ع(125)، إبريل، الهيئة المصرية العامة للكتاب،القاهرة.

دكروب، محمد، (1997) مع الرحلة الخصبة، والمعقدة، لكاتب مناضل، **مجلة الطريق،** ع(2)، السنة 56، بيروت.

العالم، محمود، (1997)، هل هناك خصوصية لرواية عربية، **مجلة فصول،** م16، ع(3)، القاهرة.

العالم، محمود أمين،(1997)، (بداياتي اتسمت بالتمرد والتساؤل والقلق! **مجلة الطريق،** سنة 56 ،العدد (2)، بيروت.

العالم، محمود أمين، (1988)، إشكالية العلاقة بين المثقفين والسلطة، **مجلة أدب ونقد،** ع(38)، السنة 5، مايو، القاهرة.

العالم، محمود أمين، (2003) الحداثة والتحديث في فكر رفاعة الطهطاوي، **مجلة الطريق،** العددان (5-6)، السنة 63 ، بيروت.

العالم، محمود أمين ،(1998)، الفكر العربي بين النظرية والتطبيق، **مجلة عالم الفكر،** م26، ع(3-4) يناير، الكويت.

العالم، محمود أمين، (1996)، الماركسية وسرير بروكوست، **مجلة النهج،** ع(42)، السنة 12، تصدر عن: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، دمشق.

العالم، محمود أمين ،(2002) تأملات تمهيدية في المسألة التكنولوجية، **مجلة الفلسفة والعصر،** ع(2)، يناير، القاهرة.

العالم، محمود أمين، (1975)، في دراسة للأيديولوجيا العربية، **قضايا عربية،** ع(6)، السنة 3، أيلول، ، بيروت.

العالم، محمود أمين ،(1991) لويس عوض ناقدا للشعر، **مجلة إبداع،** السنة 9،مايو، ع(5)، القاهرة.

العالم، محمود أمين، (1982)، مواجهة الغزو الثقافي في الوطن العربي، مساهمة في التمهيد لوضع مشروع استراتيجية ثقافية،**مجلة الآداب،** ع(3)، آذار مارس، بيروت.

العالم، محمود أمين، (1983)، ولكننا لا نبدأ من فراغ، **مجلة الآداب،** كانون الثاني يناير السنة (31)، بيروت.

العالم، محمود أمين ،(1992)، " زكي نجيب محمود: من التحليل الجزئي إلى الرؤية الشاملة"، **أدب ونقد،** ع(79)، سنة 9، القاهرة.

العالم، محمود أمين،(1993)، أزمة الفكر العربي، **أدب ونقد،** السنة 10 ، ع(98) ، القاهرة.

تيزيني، طيب،(2008)، مفهوم التراث العالمي ، مدخل باتجاه التأسيس : **مجلة عالم الفكر،** ع(4)، مجلد 36، الكويت.